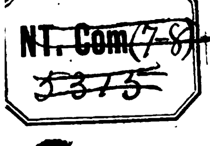
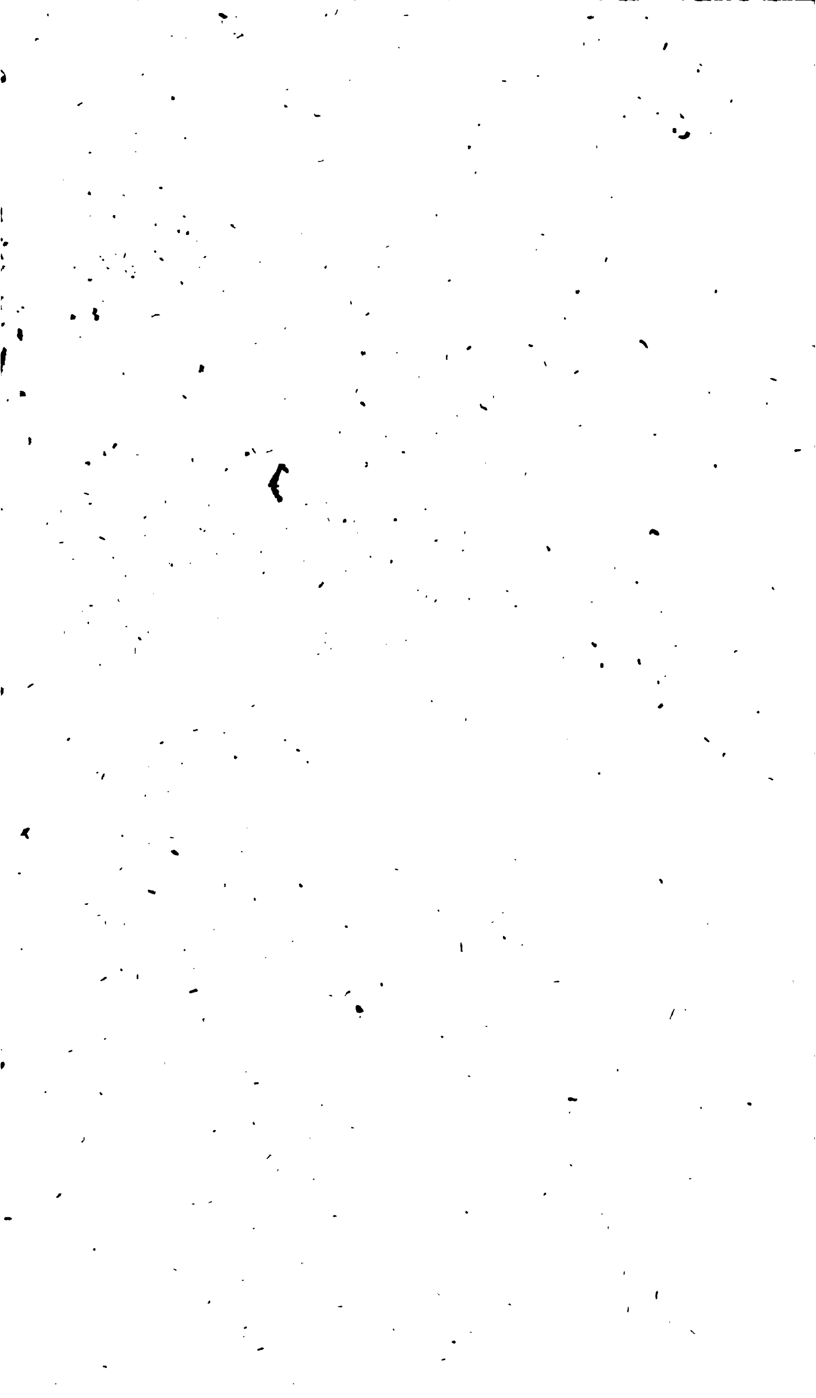
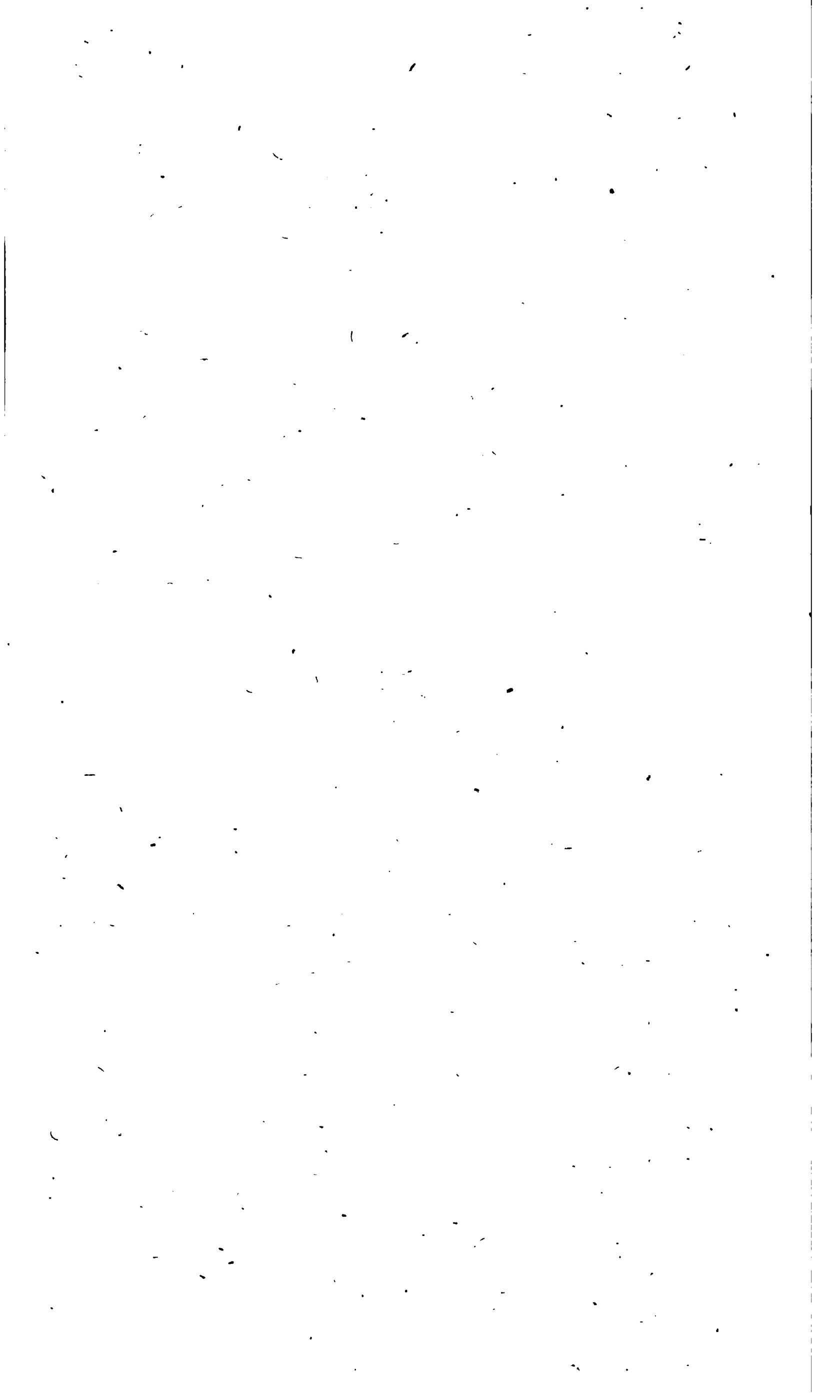

574.6
Jäger


NT. Com(7-8)
5375





Erklärung

der beiden

Briefe des Apostels Paulus

nach Korinth,

aus dem Gesichtspunkte

der

vier Parthieen daselbst,

von

C. J. Heinrich Jäger,
Vikarius in Oettingen am Schloßberg.

Tübingen,
bei Ludw. Friedr. Fues.
1838.

Seinem

treuen Vater

Pfarrer M. Hoffmann

in Bezingen,

und

seinem väterlichen Führer und Lehrer

Herrn Pfarrer M. Klett

in Dettingen am Schloßberg,

diesen Männern, denen der Verfasser, nächst Gott, Lust und Liebe zum Predigtamt verdankt, widmet er diese Schrift als Beweis seines Strebens nach dem, was seines Amtes ist, die Erforschung der heiligen Schrift.

Vorwort.

Vor vier Jahren habe ich ein Schriftchen über den Römerbrief im Drucke erscheinen lassen, und damals den Vorsatz ausgesprochen, noch andere paulinische Briefe auf die gleiche Weise zu behandeln. Mit Recht ist dieses Schriftchen ungünstig aufgenommen worden, so wenig ich auch meistens den Tadel, der dasselbe traf, gerecht finden kann. Der Hauptfehler desselben ist, daß die dogmatischen Behauptungen des Römerbriefs als unbegründet vorgestellt werden, weil ich sie aus dem Gesichtspunkte allgemeiner Giltigkeit betrachtete, wo dann oft die volle Kraft des Beweises fehlt, welche vollkommen da seyn konnte, für die Umstände, für welche Paulus schrieb. Diese hat Herr Dr. Baur in der Tübinger Zeitschrift, in einer Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs in's Licht gestellt, und wenn wir demnach die Veranlassung des Briefs in besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde zu suchen haben, so möchte doch die Veranlassung zu manchen einzelnen Gedanken des Briefs in der korinthischen Gemeinde zu suchen seyn, von wo aus

Paulus an die Römer schrieb, entweder, nachdem die in den Korintherbriefen beschriebenen Unruhen der dortigen Gemeinde beigelegt waren, oder da sie ihm noch täglich zu schaffen machten. Die Grundsätze, nach denen ich den Brief an die Römer erklärte, habe ich nicht geändert; aber eine ganz andere Ansicht von dem Werthe dieses Briefs habe ich durch genauere Betrachtung der Korintherbriefe gewonnen, wegen dieses obwaltenden Zusammenhangs derselben mit dem Römerbriefe.

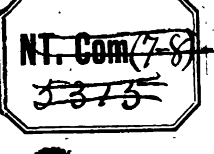
Besonders sind es die Untersuchungen von Herrn Dr. Baur über die Christusparthei, welche meine Aufmerksamkeit auf diesen, für die Erklärung der Briefe so wichtigen, Punkt lenkten, und so sehr meine Ansicht von der seinigen nach und nach abwich, so erkenne ich doch, daß ich ohne diesen Vorgang nicht zu meinem Resultate gelangt wäre, mit dem ehrerbietigsten Danke. Ich bin weit entfernt von der Eitelkeit zu glauben, daß durch meine Untersuchungen in Bezug auf vorliegenden Gegenstand das Letzte, und vollkommen Richtige nach allen Theilen, gefunden sey, und bin zufrieden, wenn meine schwache Arbeit auch nur ein Weniges dazu beiträgt, die Schriften des herrlichen Mannes immer mehr uns anzueignen; aber es wäre Unwahrheit und nicht Bescheidenheit, wenn ich mit weniger Zuversicht, der Wahrheit auf der Spur zu seyn, meine Untersuchungen vorgetragen hätte. Dieser Gedanke bestimmte

auch meine Sprache in der Abhandlung über den Römerbrief, deren Zuversichtlichkeit mir zum Vorwurf gemacht wurde. Den andern Vorwurf, daß jene Untersuchungen losgerissen seyen von dem gegenwärtigen Boden der Wissenschaft, bemühte ich mich, für diese Arbeit nicht mehr zu verdienen.

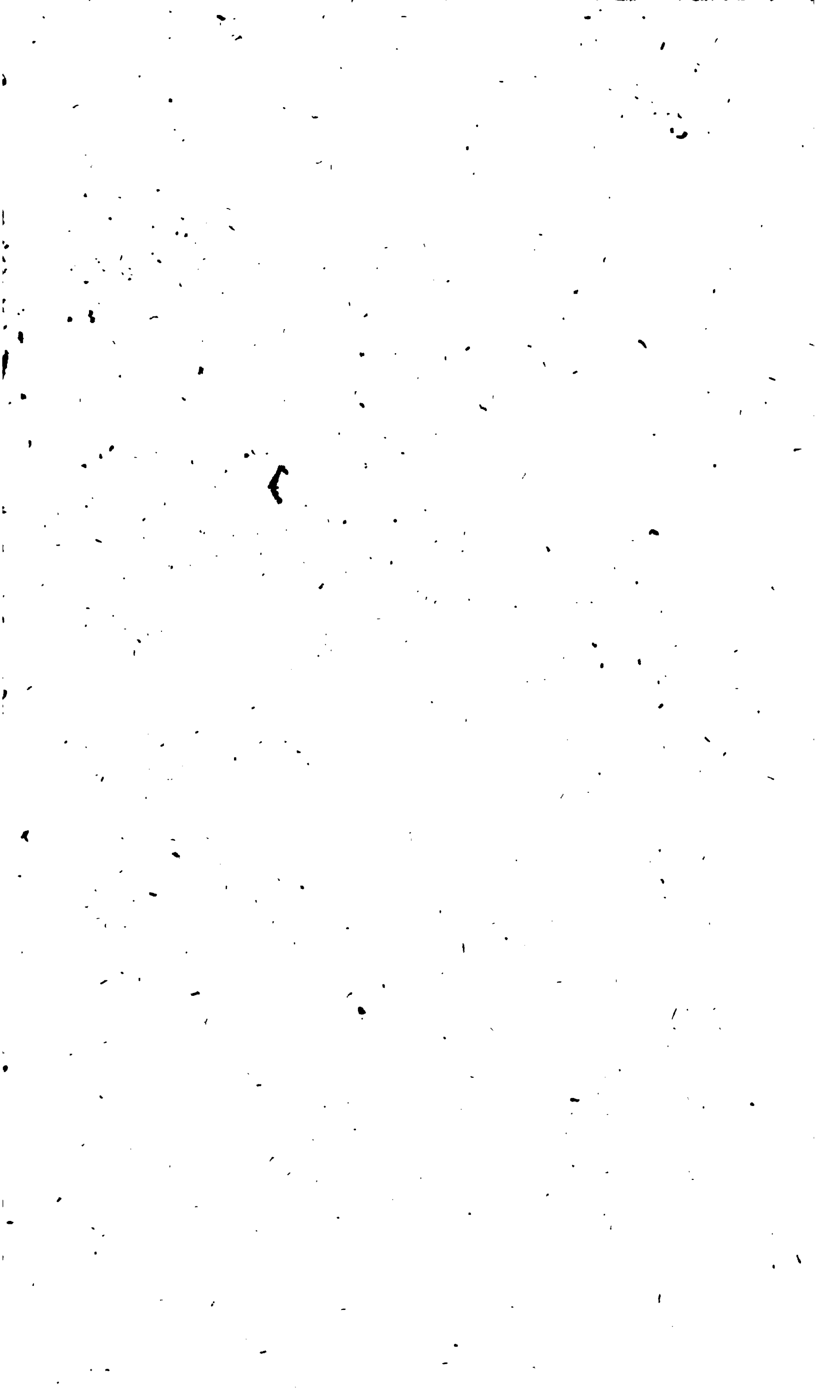
In dem Bewußtseyn, die Wahrheit gesucht zu haben, übergebe ich getrost diese Schrift dem Publikum — doch schüchtern, im Bewußtseyn meiner geringen Kraft.

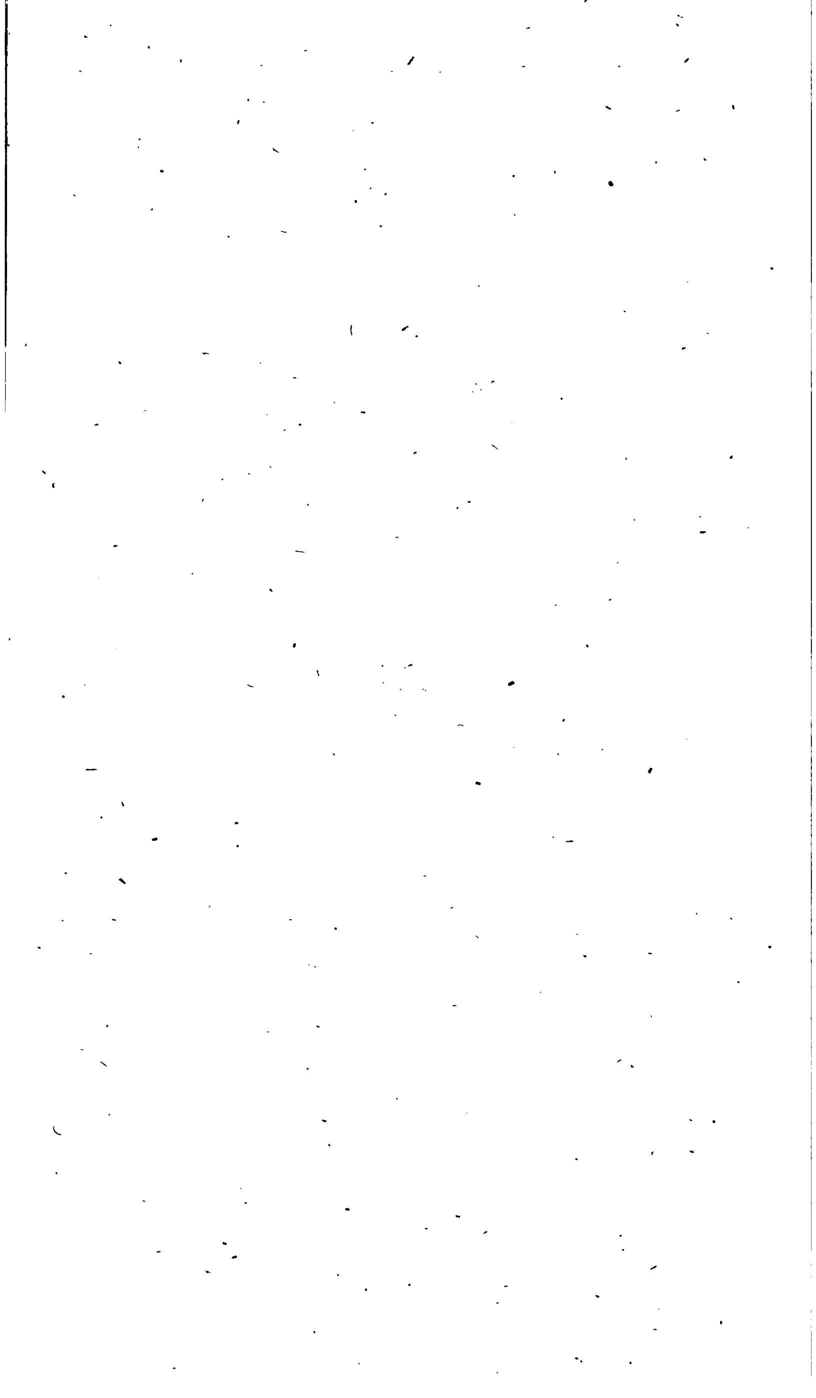
Oettingen, den 21. Febr. 1838.

Der Verfasser.



NT. Com (7-8)
5375





Erklärung

der beiden

Briefe des Apostels Paulus

nach Korinth,

aus dem Gesichtspunkte

der

vier Parthieen daselbst,

von

C. J. Heinrich Jäger,

Vikarius in Dettingen am Schloßberg.

Tübingen,

bei Ludw. Friedr. Fues.

1838.

Seinem

treuen Vater

Pfarrer M. Hoffmann

in Bezingen,

und

seinem väterlichen Führer und Lehrer

Herrn Pfarrer M. Klett

in Dettingen am Schloßberg,

diesen Männern, denen der Verfasser, nächst Gott, Lust und Liebe zum Predigtamt verdankt, widmet er diese Schrift als Beweis seines Strebens nach dem, was seines Amtes ist, die Erforschung der heiligen Schrift.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Vorwort.

Vor vier Jahren habe ich ein Schriftchen über den Römerbrief im Drucke erscheinen lassen, und damals den Vorsatz ausgesprochen, noch andere paulinische Briefe auf die gleiche Weise zu behandeln. Mit Recht ist dieses Schriftchen ungünstig aufgenommen worden, so wenig ich auch meistens den Tadel, der dasselbe traf, gerecht finden kann. Der Hauptfehler desselben ist, daß die dogmatischen Behauptungen des Römerbriefs als unbegründet vorgestellt werden, weil ich sie aus dem Gesichtspunkte allgemeiner Giltigkeit betrachtete, wo dann oft die volle Kraft des Beweises fehlt, welche vollkommen da seyn konnte, für die Umstände, für welche Paulus schrieb. Diese hat Herr Dr. Baur in der Tübinger Zeitschrift, in einer Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs in's Licht gestellt, und wenn wir demnach die Veranlassung des Briefs in besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde zu suchen haben, so möchte doch die Veranlassung zu manchen einzelnen Gedanken des Briefs in der korinthischen Gemeinde zu suchen seyn, von wo aus

Paulus an die Römer schrieb, entweder, nachdem die in den Korintherbriefen beschriebenen Unruhen der dortigen Gemeinde beigelegt waren, oder da sie ihm noch täglich zu schaffen machten. Die Grundsätze, nach denen ich den Brief an die Römer erklärte, habe ich nicht geändert; aber eine ganz andere Ansicht von dem Werthe dieses Briefs habe ich durch genauere Betrachtung der Korintherbriefe gewonnen, wegen dieses obwaltenden Zusammenhangs derselben mit dem Römerbriefe.

Besonders sind es die Untersuchungen von Herrn Dr. Baur über die Christusparthei, welche meine Aufmerksamkeit auf diesen, für die Erklärung der Briefe so wichtigen, Punkt lenkten, und so sehr meine Ansicht von der seinigen nach und nach abwich, so erkenne ich doch, daß ich ohne diesen Vorgang nicht zu meinem Resultate gelangt wäre, mit dem ehrerbietigsten Danke. Ich bin weit entfernt von der Eitelkeit zu glauben, daß durch meine Untersuchungen in Bezug auf vorliegenden Gegenstand das Letzte, und vollkommen Richtige nach allen Theilen, gefunden sey, und bin zufrieden, wenn meine schwache Arbeit auch nur ein Weniges dazu beiträgt, die Schriften des herrlichen Mannes immer mehr uns anzueignen; aber es wäre Unwahrheit und nicht Bescheidenheit, wenn ich mit weniger Zuversicht, der Wahrheit auf der Spur zu seyn, meine Untersuchungen vorgetragen hätte. Dieser Gedanke bestimmte

auch meine Sprache in der Abhandlung über den Römerbrief, deren Zuversichtlichkeit mir zum Vorwurf gemacht wurde. Den andern Vorwurf, daß jene Untersuchungen losgerissen seyen von dem gegenwärtigen Boden der Wissenschaft, bemühte ich mich, für diese Arbeit nicht mehr zu verdienen.

In dem Bewußtseyn, die Wahrheit gesucht zu haben, übergebe ich getrost diese Schrift dem Publikum — doch schüchtern, im Bewußtseyn meiner geringen Kraft.

Oettingen, den 21. Febr. 1838.

Der Verfasser.

Inhalt.

Anhang vom γλωσσαις λαλειν.

§. 1.

Erklärung von III, 4—22., als von Paulinern und Apollischen handelnd.

Nach I, 12. waren zu Korinth vier Parthieen. Die vierte Parthie, welche Paulus Χριστοῦ heißt, und die wir Christianer nennen wollen, hat in neuerer Zeit zu vielen Untersuchungen Veranlassung gegeben, ihr Wesen zu erforschen, was darum schwierig ist, weil Paulus, wenn er in dem ersten Briefe mit dieser Parthie zu thun hat, sie nicht namentlich aufführt, und wir also selbst die Stücke auszulesen haben, welche sie angehen. Da wir nun sie als die unbekannte suchen, so gibt es wohl keinen geeigneteren Weg hiezu, als daß wir die Parthieen, welche Paulus nennt, wenn er sie anredet, zuerst genau erforschen, und so von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortschreiten. Indem wir diesen Weg einschlagen, beginnen wir mit der Exegese von III, 4 — ad fin. um zu zeigen, daß in diesem Abschnitte Paulus wirklich nur mit den zwei Parthieen, die er V. 4. als Pauliner und Apollische nennt, zu thun habe.

Das Recht, unsre Ansicht über diesen Abschnitt geltend zu machen, gibt uns V. 15. — αὐτὸς δε σωθησεται, οὕτω δε ὡς δια πυρός. Man konnte nemlich bei zwei ganz

entgegengesetzten Erklärungen, weder mit der einen, noch mit der andern, in's Reine kommen. Beide stimmen darin überein, daß αὐτος der Lehrer sey, der in der Gemeinde schlechte Früchte gezogen habe. Die eine Erklärung läßt diesen Lehrer ewig verdammt werden, indem sie σωθησεται nimmt für: er wird aufbewahrt werden, so jedoch, als einer, der durch's Feuer der Hölle hinaufbewahrt wird, d. h. selbst im Feuer nicht stirbt, damit seine Qual ewig sey. So hätte er eine doppelte Strafe nach dem Vorhergehenden, daß er sein Werk untergehen sehen muß, ihm selbst es aber nicht so gut geht, sondern zu ewiger Qual leben muß. Die andere Erklärung läßt aber diesen Lehrer gerettet werden, nimmt somit σωθησεται in seiner gewöhnlichen Bedeutung, und faßt die Sache so: „Wenn Jemands Werk verbrennt, so wird er umsonst gearbeitet haben, und dieß wird seine Strafe seyn: wenn er selbst aber gerettet wird, so wird er dieß, wie Einer aus dem Feuer. Billroth, aus dem wir diese Erklärungen zusammengestellt haben, weil er immer sehr lichtvoll den Punkt, um den es sich handelt, heraushebt, macht gegen die letztere darauf aufmerksam, daß Paulus nicht bedingt sage: wenn er gerettet wird, sondern ganz bestimmt, daß er gerettet werde. Nun habe aber dem Paulus nicht daran liegen können, den Ausspruch über die Strafe des falschen Lehrers zu mildern, und die Möglichkeit, oder vielmehr die Gewißheit seiner Rettung zu erwähnen, weil er gleich V. 17. den furchtbaren Ausdruck φθερει τουτον ὁ θεος gebraucht. Von

der ersten Erklärung aber sagt **Billroth**, daß sie immer gesucht erscheine, und so schließt er, daß nach seiner Ansicht die Verhandlung über diese Stelle noch nicht abgeschlossen sey.

Auf das, worauf es auch nach unserer Ansicht ankommt, um die Stelle richtig zu verstehen, macht **Olshausen** aufmerksam, indem er zeigt, wie der Grund des Mißverständnisses dieser Stelle schon V. 10. sey, in ἑκαςος δε βλεπετω, πως ἐποικοδομει, wo offenbar nicht allein Irrlehrer, sondern alle Korinthier angeredet werden. Ferner in V. 12., wo derjenige, welcher ξυλα, χορτον, καλαμην auf den Grund baue, noch nicht so schlimm dargestellt werde, daß er nicht noch könnte gerettet werden, weil damit nur ein Solcher bezeichnet werde, der aus Mißverstand Unpassendes herzubringe. Doch dünkt uns der Hauptpunkt, auf den es ankommt, noch nicht scharf genug hervorgehoben. Wir versuchen daher dieses zu thun.

Paulus redet V. 5—10. von seiner und des Apollo's Wirksamkeit und zeigt, daß sie beide einträchtig gearbeitet haben, und somit selbst gewiß nicht als die Urheber dieses Zwiespalts der Parthieen, die sich nach ihnen nennen (denn sie muß es doch zunächst angehen), zu betrachten seyen, er habe gepflanzt und Apollos begossen, er habe den Grund gelegt, als ein weiser Baumeister, ein Anderer baut darauf, ein Jeder (wer Christ ist) sehe, wie er darauf baue.

Den Zusammenhang mit V. 11. nehmen wir ganz

wie Billroth: An's Weiterbauen muß aber jeder denken — denn ein anderer Grund darf nicht etwa noch gelegt werden. Wenn nun aber Billroth darin eine Rücksicht auf Feinde des Apostels, ausserhalb dieser beiden Parthieen, sehen will, welche zwar Christum nicht ganz verwerfen, aber wo möglich auch noch einen eigenen Grund neben jenen legen wollten, so hat er keinen andern Grund zu dieser Annahme, als weil er in der korinthischen Gemeinde Niemand weiß, der einen andern Grund als Christus hätte legen wollen. Bezeichnet uns denn aber Paulus nicht selbst die Pauliner I, 13. als Solche, die einen andern Grund legen wollen, als Christus, indem sie sich also auf Paulus, als ihren Herrn, beriefen, als ob er für sie gekreuzigt worden wäre? Gerade die beiden Parthieen, Apollische und Pauliner, wollten einen andern Grund legen, wie Paulus sie hier darstellt, um sie von ihrem Unrecht zu überzeugen. Wenn daher V. 12. gesagt wird: εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ — so kann damit Niemand gemeint seyn, als die, von denen V. 10. das Weiterbauen verlangt wurde, die es aber nach V. 11. unterließen, weil sie über den Grund, auf dem zu bauen sey, nicht einig werden konnten. Jede Parthie unterließ das Weiterbauen, aus Furcht, auf dem Grunde der andern, auf einem falschen Grunde, zu bauen, wobei dann ihr Bauen gar keinen Werth habe. Erwidert ihnen Paulus nicht so auf das Treffendste?: „Ihr habt nicht Jeder einen eigenen Grund, ihr habt beide einen gemeinschaftlichen

Grund ὃς ἐςιν Ἰησυς Χριςος. Wenn ihr auf diesen einzigen Grund bauen wollt, so dürft ihr nicht in Sorge seyn, euer Bauen tauge nicht, es sey Geringes oder Gutes, bringet nur herzu, der Eine Grund wird es tragen. Auch ist es nicht eure Sache, diesem oder jenem sein Werk, das er auf den Einen Grund gebaut hat, zu tadeln, nicht euer ist das Richten, denn eines Jeden Werk (V. 13.) wird offenbar werden an jenem Tage durch das Feuer." Nur bei dieser Erklärung stellt sich (V. 15.) der Sinn von αὐτος δε σωθησεται, ὅτω δε ὡς δια πυρος entschieden heraus: sein Werk wird untergehen, er selbst aber wird gerettet werden, denn er hat auf den Einen Grund, in der guten Absicht weiter zu bauen, sein Scherflein herzugetragen.

Hat der Apostel den beiden Parthieen bisher gezeigt, wie sie seyn sollten, so zeigt er ihnen von V. 16. an, wie sehr ihre Handlungsweise den Forderungen, die an sie gestellt seyen, widerspreche, wie sie nicht zu wissen scheinen, daß sie der Tempel Gottes seyen (an dem sie selbst bauen sollen); ihr verderbet ja den Tempel Gottes, sagt er, und V. 17., wie sündlich das sey und welcher Strafe Gottes sie sich schuldig machen.

Wir begreifen nun, warum es von dem Einen heißt σωθησεται und von dem Andern: φθερει τυτον ὁ θεος. Das ἐποικοδομειν ξυλα, χορτον καλαμην ist eine ganz andere Handlungsweise als φθειρειν τον ναον, durch das eine wird immer noch gebaut, wenn gleich vielleicht werth-

los, darum kann dieses Werk zwar zu Grunde gehen, aber der, welcher es gemacht hat, wird gerettet werden, freilich aber nur so, als durchs Feuer des Gerichts, das ihn die Nichtigkeit all' seines Wirkens erkennen ließ, und dieß wird seine Strafe seyn. Das φθειρειν geht aber auf ζηλος und ἐρις, die unter den Korinthiern herrschten, und wodurch der ganze Bau in Gefahr war, verderbt zu werden. So ist das Gleichniß V. 12. gar schön von dem Apostel gewählt, sie sollten sich vereinigen, auf dem gemeinschaftlichen Grunde weiter zu bauen, sollte auch Einer nur Holz und Stroh herzubringen können. Gewiß sagt daher treffend Grotius: Fingit sibi aedificium Paulus partim regale, partim rusticum, quia, quamquam tale fieri moris non est, tamen naturae non repugnat. Das ist nämlich eben das Große, daß es der Natur dieses Baues nicht widerstrebt, wenn Einer kostbare Steine und ein Anderer nur sein Scherflein beibringt, denn es ist kein Prunkgebäude und Jeder soll nach seiner Kraft daran arbeiten, es ist Einer, der den Plan entworfen hat, und welcher, ohne Schaden für das Gebäude, und ohne den zu verderben, der in gutem Sinne, aber nicht herrlich genug daran gearbeitet hat, an seinem Tage durch's Feuer Alles vollenden wird.

Wir haben bei dieser Betrachtung durchaus keinen Grund anzunehmen, daß Paulus irgend Jemand, außer diesen beiden Partheien, zunächst noch im Auge habe. Paulus nennt nur die Pauliner und Apollische, und der

ganze Abschnitt erklärt sich am besten, wenn wir nur an sie denken. Ohnedieß redet ja schon V. 2. mit γαλα ὑμας ἐποτισα Paulus die Christen an, die noch von ihm selbst im Christenthum unterwiesen worden waren, also die Pauliner.

Der Zwiespalt zwischen Paulinern und Apollischen mußte auch Paulus am meisten schmerzen, da er selbst sich seiner Einigkeit mit Apollos bewußt war, darum dürfen wir wohl erwarten, daß er sich damit, zwischen diesen beiden Partheieen Frieden zu stiften, besonders beschäftigte. Auch kann Alles, was Paulus von seinem Verhältniß zu Apollos sagt, doch nur dazu dienen, diese Partheieen zur Einigkeit zu vermögen, auf sie mußten seine Worte den größten Eindruck machen, und in der paulinischen Parthie mußte er seinen größten Anhaltspunkt suchen. Am leichtesten mußte diesen die Versöhnung mit den Apollischen werden, nach dem, was man auch bisher über das Verhältniß dieser beiden, als von selbst einleuchtend, ansah, daß die Differenz zwischen ihnen nur gering seyn konnte. Da also bei jeder Parthie, wie schon die Trennung in Partheieen an sich zeigt, besondere Verhältnisse obwalteten, und namentlich, wie wir aus dem Verhältnisse der Pauliner und Apollischen zu einander sehen, nicht jede Parthie allen dreien auf die gleiche Weise sich entgegen setzte, wodurch wir nur das allgemeine Bild eines bellum omnium contra omnes erhielten, sondern gegen diese Partheieen Anderes geltend

machte, als gegen jene, wenn schon auch dieses Verschiedene aus dem obersten Principe: ἐγω εἰμι Παυλȣ oder ἐγω εἰμι Ἀπολλω — floß, das gegen alle drei auf dieselbe Weise vorangestellt wurde, so dürfen wir annehmen, daß auch in der Art, wie Paulus mit den Parthieen verhandelt, diese Differenzen sich herausstellen werden. Dieß geschieht nun aber nicht, wenn wir diesen Abschnitt nicht ausschließlich auf Apollische und Pauliner beziehen, und uns mit der Aeußerung begnügen wollten, daß es mittelbar alle treffe, wodurch wir eben das besondere Verhältniß zwischen diesen beiden wieder verwischen.

Eine weitere Frage ist für uns jetzt die, ob mit V. 18. μηδεις ἑαυτον ἐξαπατατω nicht ein Uebergang auf die Parthie statt finde, welche wir nach II, 13. vielleicht als eine besondere betrachten dürfen, die ἐν διδακτοις σοφιας ἀνθρωπινης λογοις auftrat. Mit dieser hätte die hier genannte gemein das πνευμα κοσμȣ, das ihr Paulus II, 12. zuzuschreiben scheint, und das er hier III, 19. σοφια κοσμȣ τȣτȣ nennt. Allein wenn uns hier schon der Mangel des ἐν διδακτοις λογοις, was offenbar eine künstliche, rhetorische Fertigkeit bezeichnet, hindert, das hier Gesagte auf jene Parthie zu beziehen, so geschieht dieß noch mehr, wenn wir sehen, daß der hier gemeinten Parthie in einem ganz anderen Sinne eine σοφια τȣ κοσμȣ τȣτȣ zugeschrieben wird, als der dortigen das πνευμα κοσμȣ. Dort wird II, 6. gesagt: Σοφιαν λαλȣμεν ἐν τοις τελειοις· σοφιαν δε ȣ̓ τȣ αἰωνος τȣτȣ, ȣ̓δε των

ἀρχοντων τȣ αἰωνος τȣτȣ, των καταργȣμενων — womit ganz allgemein die Weisheit dieser Welt, sofern sie dem Christenthum widerstreitet, gemeint ist. Nicht so in unserer Stelle, hier ist eine bestimmte einzelne Richtung dieser Weisheit gemeint. Dieß sehen wir aus V. 21., welcher als das Ergebniß des Tadels, den Paulus gegen die Weisheit dieser Welt ausspricht, schließt: *ὡςε μηδεις καυχασθω ἐν ἀνθρωποις* — woraus wir sehen, daß Paulus immer noch diejenigen meint, die sich auf Menschen, wie auf Christus verlassen, die statt sich Christi zu rühmen, sich des Paulus oder Apollos rühmen. So bezeichnet also auch Paulus gewiß V. 19. mit der *σοφια τȣ κοσμȣ τȣτȣ* nicht dasselbe, was er II, 12. *πνευμα κοσμȣ* nennt. Wir fassen daher den Sinn von V. 18—20. folgender Maßen:

18. — *εἰ τις δοκει σοφος εἰναι* — wenn Jemand sich dünket etwas zu wissen in dieser Welt — daß er klug sey und aus sich selber wisse, worauf es ankommt im Christenthum — der überzeuge sich, daß er nichts wisse = *μωρος γενεσθω* — auf daß er weise werde. Die Korinthier meinten nämlich, theils aus ihrer eigenen Weisheit, theils wie sie Pauli menschliche Weisheit erhoben, zu wissen, daß jede Parthie nur mit den Ihrigen weiterbauen könne. Sie stellten des Paulus und des Apollos menschliche Weisheit der Weisheit Christi gleich, und Paulus sagt ihnen also hier, daß dieß durchaus nichts sey. Denn:

19. — *ἡ γαρ σοφια τȣ κοσμȣ τȣτȣ, μωρια παρα*

τῷ θεῷ ἐςι — vor Gott ist alles menschliche Wissen Thorheit.

21. — ὥςε μηδεις καυχασθω ἐν ἀνθρωποις — so daß also Niemand sich rühmen möge der Menschen. So ist V. 18—21. die natürliche Ergänzung zu dem Abschnitte V. 11—17. Wenn dort Paulus gesagt hat, daß Niemand einen andern Grund legen könne, als den, welcher in Jesu Christo schon gelegt sey, so sagt er ihnen jetzt, wie gerade der, den sie legen wollen, nichts tauge, sie wollen auf Menschen und ihre Weisheit bauen, und diese sey doch vor Gott gar nichts werth. Bei unserer Auffassung ist also auch dieses eine Erinnerung an dieselben Parthieen, mit denen Paulus seit V. 4. zu thun hat. Auch ist jetzt V. 22. ein füglicher Schluß zu dem, was Paulus bisher gegen diese Parthieen ausgeführt hatte. Ihr habt zu solchem Rühmen, auf Menschen gegründet, keine Ursache, wir selbst wollen ja das gar nicht, die deren ihr euch rühmt, als eurer Häupter, als ob ihr ihnen angehörtet und um ihre Ehre eifern müßtet, sind vielmehr euer, ihre ganze Thätigkeit ist nur zu eurem Dienste, Paulus, Apollos und Kephas, die ganze Welt, Leben und Tod, Alles ist euer.

§. 2.

Uebergang auf die dritte Parthie, die Petriner — das Gemeinschaftliche dieser drei Parthieen.

Wenn wir uns oben dagegen erklärten, daß man

sage, der bisher betrachtete Abschnitt gelte mittelbar auch den übrigen Parthieen, so wollten wir damit, von den Petrinern wenigstens, auf die Paulus III, 22. hinweist, nicht sagen, daß er sie gar nicht angehe, sondern wir verwahrten uns nur dagegen, daß man sich mit dieser allgemeinen Aeußerung begnüge, und sich nicht frage, was von diesem Abschnitte auch Andere angehen möchte. Die Petriner sind es, an die wir zunächst denken müssen, denn ihr Haupt Kephas nennt Paulus. Alles aber, was er sagte von der gemeinschaftlichen Wirksamkeit des Apollos mit ihm, kann er nicht auf die Petriner ausgedehnt wissen wollen, nicht als ob der Apostel eine solche Einheit, zwischen sich und Petrus, nicht auch hätte darthun können, aber er hätte es auf andere Weise thun müssen, und es bleibt uns das Resultat, daß die beiden ersten Parthieen in einem andern Verhältniß zu sich als zu den Petrinern stehen. Wir fragen daher, was in der bisherigen Darstellung es seyn könne, das auch den Petrinern gilt, und wodurch Paulus III, 22. schließen konnte, als habe er auch die Petriner überzeugt.

Wir gehen von I, 13. aus, wo Paulus fragt, ob Christus getheilt, ob etwa Paulus für die Korinthier gekreuzigt worden sey, ob sie auf Pauli Namen getauft worden seyen? Es ist von selbst klar, daß die Exegeten Recht haben, wenn sie zu dieser Stelle bemerken, daß Paulus das, was er von seiner Person hier sagt, auch von den andern Lehrern betrachtet wissen will, denen ih-

re Parthieen denselben Vorzug geben, wie die seinige ihm. Der eigentliche Fehler der Parthieen war, daß jede das Ansehen ihres Apostels über das des Andern stellen wollte. Paulus läßt sich nun aber auf dieses Relative gar nicht ein, sondern betrachtet die Sache von der Seite, daß eine jede Parthie das Ansehen ihres Apostels absolut überschätze, indem sie ihn Christo gleich stellen. Daß es nicht nur eine rhetorische Wendung des Apostels ist, wenn er fragt, ob er für sie gekreuzigt worden, oder ob sie auf seinen Namen getauft seyen, sondern daß er wirklich diese absolute Ueberschätzung des apostolischen Ansehens an den Korinthiern findet, beweist V. 14., wo er Gott dankt, daß er nicht Veranlassung zu diesem sündhaften Irrthum gegeben habe. Dieser Betrachtungsweise der drei Parthieen, die sich nach einem Apostel nannten, nach ihrem Principe, der absoluten Ueberschätzung des apostolischen Ansehens, wird Paulus selbst da nicht untreu, da er III, 5. sich und Apollos zusammenstellt und ihre beiderseitige Wirksamkeit vergleicht. Wenn er nämlich den Korinthiern nur eine relative Ueberschätzung des apostolischen Ansehens vorwerfen wollte, daß sie mit Unrecht den einen Apostel höher halten, als den andern, so mußte er jeder Parthie den von ihr verachteten Apostel in seinem günstigsten Lichte zeigen, um sie zu vermögen, daß sie auch diesen dem von ihr verehrten gleich setzen möchte, und so wäre der Schluß von der Vergleichung des Paulus und Apollos: also ist der Eine dem

Andern gleich zu achten, aber sein Schluß ist vielmehr: also darf man sich des Einen so wenig rühmen, als des Andern. Der Apostel führt das Pflanzen und Grundlegen von seiner Seite, und das Begießen und Bauen von Seite des Apollos, nicht an, um zu zeigen, daß Apollos so viel werth sey, als er selbst, sondern, daß sie Beide keinen Werth haben, außer den, Christi Diener zu seyn, und daß die eine, wie die andere Parthie, Unrecht thue, wenn sie Einen von ihnen höher schätze, denn als Diener. Ist nun aber dieß der Gang des Beweises, so trifft die Rede die Petriner, nicht nur mittelbar, sondern auf das Unmittelbarste, und Paulus schließt sie deßwegen auch ebenso, ohne besondere Nachweisung, daß dieß auch ihnen gelte, unmittelbar ein: (V. 21. u. 22.) *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις· πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς.*

Man sieht leicht, daß diese Betrachtungsweise, nach der Paulus den Parthieen vorwirft, daß jede ihren Apostel absolut überschätze, und deren Resultat ist, daß kein Apostel so hoch zu achten sey, die andere Betrachtung, von Vergleichung der einzelnen Apostel unter sich ausgehend, und deren Resultat unter diesen Umständen seyn müßte, daß jeder Apostel dem Andern gleich zu achten sey, nicht unmittelbar involvirt, indem es ein Drittes gibt, daß jeder Apostel zwar geringer als Christus, aber doch unter ihnen der Eine noch einen Vorzug haben könnte, in Vergleich mit dem Anderen. Wenn also auch die-

sem Dritten Paulus hätte vorbeugen wollen, so hätte er müssen, wie wir schon oben sagten, durch eine Vergleichung der einzelnen Apostel unter sich darthun, wie sie wirklich, alle Drei, auf gleiche Weise, mit ächt christlichem Sinne begabt, kräftig gewirkt haben. Und dieses ist III, 4. ff. für Pauliner und Apollische geschehen, obgleich es nicht der nächste Zweck dieses Abschnittes ist. In dieser Hinsicht gilt er, wie wir oben sagten, Paulinern und Apollischen ausschließlich, von der andern Seite aber betrachtet den Petrinern zugleich, weßwegen auch Paulus am Ende auf sie Rücksicht nimmt. Nehmen wir III, 5—8. für sich, so können wir allerdings den Schluß machen: Ihr dürfet zwischen Paulus und Apollos keinen Unterschied machen, denn sie haben beide gleich kräftig für das Christenthum gewirkt, — und so ist es nicht auf Kephas und seine Parthie anzuwenden; stellen wir aber den Abschnitt in Zusammenhang mit dem Folgenden, so bekommen wir den Sinn: sie haben Beide, nur als Christi Diener, gewirkt, und darum ist es Unrecht, sie Christo gleich zu stellen, wie es überhaupt Unrecht ist, sich auf Menschen, wie auf Christus zu verlassen — und so gilt es auch für die Petriner mit Kephas. Diese beiden Gedanken sind nun aber offenbar im Sinne des Paulus, die Pauliner und Apollischen erschienen ihm strafbarer, da hier schon auf den ersten Anblick sich zeigt, daß nicht einmal zu einer relativen Ueberschätzung, des einen Apostels vor dem Andern, einiger Grund ist, darum wendet

er sich an sie zuerst ausdrücklich, doch überwiegt immer der Gedanke, daß jede Parthie ihren Apostel zu hoch achte, vor der Ansicht, daß sie gleich seyen, und so geht sein Gedankengang am Ende geradezu auch auf die Petriner los.

Bei dieser Entwicklung hatten wir eine dreifache Absicht. Zuerst wollten wir das Gemeinschaftliche dieser drei Parthieen, die absolute Ueberschätzung ihres Apostels, darthun. Dann aber zeigen, wie in dem Gemüthe des Apostels selbst, Pauliner und Apollische, wesentlich enger mit einander verbunden erscheinen, als mit den Petrinern. Ja, wir könnten wohl nicht mit Unrecht schließen, daß die Petriner überhaupt zu Korinth eine nur untergeordnete Rolle spielten, weil Paulus doch hier nur gelegenheitlich auf sie kommt, und in seinem weiteren Briefe sie nimmer nennt, doch wird dieß erst im Folgenden zur Gewißheit werden. Endlich war noch unsre Absicht, auf die Erklärung von IV, 6. vorzubereiten, wo Paulus mehr die andere Betrachtungsweise, die der relativen Ueberschätzung gegen Pauliner und Apollische herausgekehrt, und sich daselbst auf den von uns jetzt betrachteten Abschnitt beruft, als habe er hier bereits gezeigt, nicht nur, daß sie Beide sich unter Christus stellen, sondern daß sie wirklich auch sich selbst gegenseitig gleich stellen, indem Keiner vor dem Andern einen Vorzug anspreche.

§. 5.

Der Streit zwischen den Apollischen und Paulinern.

Wir stellen die Erklärung des Abschnitts voran, welcher uns über den Zwiespalt dieser zwei Parthieen weiteres Licht gibt. Es ist dieß das vierte Capitel, und in diesem besonders V. 1—5. Billroth, der immer der Ansicht ist, als sei C. III. in Bezug auf die gegenwärtigen Lehrer der Korinthischen Gemeinde gesagt, gibt als den Sinn dieser Verse S. 49 an: „Im vorigen Capitel hatte „Paulus gesagt, daß die Lehrer, als Diener Gottes und „der Gemeinde, unmöglich Herrscher in der letztern und „Sectenstifter werden dürften: er fährt nun in unserem „Capitel fort: die Lehrer seyen bloß Verwalter dessen, was „ihnen Gott übertragen. Der einzige Ruhm, der ihnen „übrig bleibe, sei also der, den sie sich durch Treue erwerben können. Allein er selbst strebe auch nicht einmal „nach diesem Ruhme bei den Menschen (ἐμοι δε εἰς ἐλα„χιςον ἐςιν, ἱνα ὑφ᾽ ὑμῳν ἀνακριθω, ἠ ὑπο ἀνθρωπινης „ἡμερας): ja er denke so wenig an das Urtheil eines Men„schen, daß er nicht einmal über sich selbst urtheile, son„dern alles dem Herrn anheimstelle. Ist also der Apostel „so bescheiden, wie viel mehr sollten es die Korinthier „seyn!" Allein man sieht in der That nicht ein, warum auch diesen Ruhm der Haushalter nicht seines Strebens würdig finden sollte, um so mehr, da der Apostel selbst V. 2. sagt, daß man diesen Ruhm an den Haushaltern suche, wo er durchaus keine Andeutung gibt, daß man

das mit Unrecht an ihnen suche, was doch der Fall wäre, wenn sie selbst nicht nach diesem Ruhme streben dürften. Man muß, um einen richtigen Sinn hereinzubringen, wie Billroth thut, auf das Ruhmsuchen den Nachdruck legen, als ob ihnen der Ruhm der Treue mehr wäre, als die wirkliche Treue, wozu man aber durchaus keinen Grund hat, da der Apostel V. 3. ganz allgemein sagt: ihm sey es das Geringste, ob er von ihnen als treu beurtheilt werde. In keinem Falle kann das der Apostel sagen, wenn unter Treue verstanden wird, worüber freilich die Ausleger sich nicht ausdrücklich erklären, die Treue in Ueberlieferung der göttlichen Geheimnisse, so daß damit ausgeschlossen werden sollte jede eigene Zuthat von Fremdartigem. Jede Erklärung, welche nicht diese Vorstellung aus dem Begriffe der Treue, wie sie hier gemeint ist, hinwegräumt, ist ungenügend, da dem Apostel an nichts mehr liegen mußte, als daß er in diesem Sinne für treu erachtet werde, selbst vor einem menschlichen Gerichte, denn alle weitere Wirksamkeit des Apostels, sammt der früheren, wäre verloren gewesen, wenn die Korinthier ihn in diesem Sinne nicht für treu erachtet hätten. Der Zusammenhang gibt uns aber einen andern Begriff von Treue an die Hand.

IV, 1. schließt sich unmittelbar an III, 21. an, indem es V. 22. coordinirt ist, und einen weiteren Grund enthält, warum die korinthische Gemeinde ihre Apostel nicht nach ihrer Weise überschätzen solle, daß sie sich ihrer rühme als

Christi: Jedermann sehe uns nur an als seine Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Ὁ δὲ λοιπὸν — was aber noch übrig ist, das bei uns in Betracht kommt, man sucht an dem Haushalter, daß er treu erfunden werde. Die Treue eines Haushalters kann sich nun aber auch darauf beziehen, daß er θεοῦ γεώργιον gehörig pflege, indem er öfters nach demselben sehe, und so bestünde die Treue des Haushalters in gehöriger Anwendung all' seiner Kraft und Thätigkeit zu diesem Zwecke. So hätten wir hier die Andeutung eines speciellen Vorwurfs, der nach dem zweiten Briefe besonders dem Apostel gemacht wurde, und zwar konnte dieser Vorwurf, wie unser Zusammenhang zeigt, nur von den Apollischen ausgehen. Zwar könnte man auch an die Petriner hier denken, daß von ihnen dieser Vorwurf gegen Paulus, als sei er untreu, weil er nicht nach seiner Gemeinde sehe, ausgegangen sey, allein es ist dieß sehr unwahrscheinlich, schon an sich, da sie selbst nicht eine größere Sorgfalt ihres Apostels um seine Gemeinden den Korinthiern so deutlich zeigen konnten, wie die Apollischen von Apollo dieß zu zeigen nicht nöthig hatten, da dieser sie noch nicht so lange verlassen hatte. Dann aber beweist auch Alles, wie wir oben gezeigt haben, daß der Apostel in seinen Gedanken sich hier weit mehr mit Paulinern und Apollischen beschäftige, als mit Petrinern. Ist dieß der hauptsächlichste Vorwurf, den die Apollischen dem Paulus machten, so war die Differenz zwischen diesen Beiden nicht so groß, daß

Paulus nicht ohne Weiteres, wie er thut, sie als seine Brüder anreden konnte, um den Apollischen ganz so, wie den Paulinern, als ihr Vater in Christo Ermahnungen zu geben. Ist ferner dieses die Stellung der beiden Partheien zu einander, so haben wir hier auch einen wichtigen Grund des Schreibens an Paulus, dessen er VII, 1. erwähnt, das von den Paulinern ausgegangen wäre, um den Apostel in wirklicher Verbindung mit der Gemeinde zu erhalten und so den Angriffen der Apollischen um so sicherer entgegenzutreten.

Gegen diese unsre Annahme, als ob wir hier den wichtigsten Vorwurf hätten, den die Apollischen dem Paulus zu machen wußten, möchte zwar noch Capitel III. sprechen, indem man unter diesen Umständen den Ton, den Paulus hier gegen sie anstimmt, zu hart finden könnte. Aber man bedenke, welche gefährliche Ausdehnung dieser Behauptung sogleich gegeben war, wenn man daraus, daß Paulus sich nicht mehr um die Gemeinde bekümmere, folgerte, die Gemeinde habe sich um ihn nicht zu bekümmern und wie beide Parthieen darüber heftig aneinander kommen konnten, wie dieß auch nach dem Folgenden der Fall war. Noch mehr verdienten sie strenge Rüge, daß sie gerade jetzt in solchem Zanke leben, wo, wie wir sehen werden, ein mächtiger Feind aus diesem Zwiespalt Vortheil zog.

Doch wir haben noch nachzuweisen, daß wir mit dieser Erklärung die Schwierigkeit des Zusammenhangs von

V. 2. mit V. 3. aufheben. Paulus sagt also V. 2., es sey noch etwas übrig, das in Betracht komme, ob ein Haushalter Treue habe in dem beschriebenen Sinne, ob er all seine Kraft anwende, um seinem Berufe in seiner ganzen Ausdehnung nachzukommen. In dieser Hinsicht kann er nun mit vollem Recht V. 3. sagen, daß es seine geringste Sorge sey, wie er von ihnen beurtheilt werde (und strebe also, um das ἵνα zu erklären, auch nicht darnach, daß er von ihnen beurtheilt werde), oder von irgend einem menschlichen Gericht, ja er selbst wage hierin nicht sich das Urtheil zu sprechen — ὁ δε ἀνακρινων με κυριος ἐςι — dieß sey eine Sache, die allein der Herr vollkommen zu beurtheilen im Stande sey. Was hälfe es ihn auch, können wir zur Erklärung beifügen, wenn er von Menschen, als noch so eifrig, beurtheilt würde, aber er wäre vor dem Herrn ein fauler Knecht, der mit fünf Pfunden nur Eines gewonnen hätte. So sollen auch, fährt er fort V. 5., sie sich nicht herausnehmen, darüber zu urtheilen, bis der Herr komme, der den Rath der Herzen offenbaren werde. Weil er aber doch von sich sagen kann, daß er sich keiner Versäumniß bewußt sey, so schließt er im Bewußtseyn seiner guten Sache: τοτε δ᾽ ἐπαινος γενησεται ἑκαςῳ ἀπο τȣ θεȣ.

Wir können nicht umhin, hier noch auf die Gewandtheit des Paulus, und die ihm eigenthümliche Art in solchen Verhandlungen, aufmerksam zu machen. Die Apollischen hatten ihm vorgeworfen, daß er nach seiner Ge=

meinde nicht sehe. Statt nun sich auf besondere Entschuldigungen einzulassen, warum er nicht habe kommen können, faßt er diesen Vorwurf, wie er es ist, als einen Vorwurf gegen seine apostolische Treue überhaupt und sagt ihnen, daß sie darüber nicht urtheilen können.

§. 4.

Wie wenig Ursache unter sich zu streiten die Apollischen und Pauliner haben, und die Hoffnung, welche Paulus ausspricht, daß ihr Streit bald zu Ende seyn werde.

Dieß ist der Inhalt von IV, 6 — ad fin. — Billroth gibt S. 53. das Wesentliche der bisherigen Erklärungen von V. 6., und mit ihm stimmen Olshausen und Rückert überein. Er sagt: „*Ταυτα* geht auf die ganze „Darstellung von V. 4. des dritten Capitels an. Er „hatte in derselben nur sich und den Apollos erwähnt und „für Beide die Ehre, Sektenhäupter zu seyn, abgelehnt, „da er doch ebensosehr allen übrigen Lehrern, die sich zu „solchen machten, oder von den Korinthiern dazu gemacht „wurden, die Befugniß dazu absprechen wollte. Er nannte „sie aber nicht, um keinem wehe zu thun, und gab lieber „sich und seinen nächsten Freund, den Apollos, Preis.“

Aber wer sind denn diese Lehrer zu Korinth, die in gleichem Sinne sich zu Sektenhäuptern machen wollten, wie Paulus und Apollos nach der Vorstellung ihrer Parthieen es waren? Die Christianer, an die man allein denken könnte, hatten ja, welche der bisherigen Erklärungen

über sie man auch annehmen mag, (ausser der Storr'schen) gerade das Eigenthümliche, daß sie, als das Wesentliche ihrer Tendenz, nicht die besondere Verbindung mit einem Apostel, sondern mit Christus selbst ansahen, (denn darauf läuft auch die Baur'sche Erklärung hinaus) und somit ihrem Principe nach dem Sectenwesen entgegen waren. Oder will man an die Petriner denken, daß also hier die Erinnerung nicht dem Petrus selbst, von dem ja das Streben nicht ausgieng, sondern der Parthie gelten würde, sofern sie den Petrus auf gleiche Weise, wie die beiden Andern den Paulus und Apollos, voranstellte, so hätten die Worte wohl eine Beziehung, aber der Zusammenhang mit V. 6. will sich nicht herausstellen. Die richtige Auffassung dieser Stelle scheint uns dadurch verhindert worden zu seyn, daß man schon von III, 5. an, statt sich zu begnügen mit einer Beziehung auf Pauliner und Apollische, zu verschiedenartige Beziehungen hereinbrachte, es wird damit der ganzen Darstellung ihr gehöriges Licht und ihre Schneide entzogen. Wir geben unsre Erklärung:

Auch wir nehmen an, daß das ταυτα die Erinnerung von III, 5. wieder aufnehme, und, da gesagt wird: μετεσχηματισα εἰς ἐμαυτον και Ἀπολλω, besonders auf den Theil gehe, wo von ihnen beiden die Rede ist, von ihrem Verhältnisse zu einander. Paulus hat gesagt, wie er und Apollos gemeinschaftlich zu Einem Zwecke gewirkt haben, er habe den Grund gelegt, Paulus darauf gebaut.

Wer den Grund legt, der will, daß darauf gebaut werde, und wer darauf baut, der ist einverstanden mit dem, welcher den Grund gelegt hat. Beide wollen, daß gebaut werde. Wenn nun von den Korinthiern gesagt worden ist, daß sie zerstören, so wirkt eine jede Parthie dem Willen des von ihr selbst verehrten Apostels entgegen. Sie Beide, sagt Paulus, haben in Eintracht gehandelt, und Keiner wagt es, des Andern Werk, als ξυλα, χορτον, καλαμην zu tadeln, woran sich ganz natürlich anknüpft, was der Apostel sagt: ταυτα μετεσχηματισα εἰς ἐμαυτον και Ἀπολλω δι᾽ ὑμας = dieß habe ich auch, an mir und Apollos, beispielsweise vorgestellt um euretwillen, um euch also ein Beispiel zu geben, daß ihr an uns lernet: το μη ὑπερ ὁ γεγραπται φρονειν, daß nicht Einer (von Euch) für den Einen (von uns) sich aufblase wider den Andern (von uns Beiden). Paulus redet also durchaus nicht die Lehrer an, die Secten stiften wollten, sondern die Secten selbst, die sich nach Paulus oder Apollos nannten, für sie wollte er und Apollos ein Beispiel abgeben, und für sie war dieß Beispiel weit kräftiger, als für etwaige Irrlehrer. Die größte Bestätigung erhält unsere Erklärung in V. 6. τις γαρ σε διακρινει. Nach den bisherigen Erklärungen ist nemlich nicht klar, an wen der Apostel bei τις und bei σε gedacht habe. Billroth sagt: „Theophylakt bezieht „das σε auf die Lehrer; doch könnte man es auch auf einen Einzelnen einer einzelnen Secte beziehen, da dieser „ja, insofern er sich aufblähet, Repräsentant Aller wäre“

— weiß aber nun keine Entscheidung zu geben. Ebenso bezeichnet das τις Olshausen als ganz unbestimmt, indem er als Antwort auf die Frage: τις διακρινει angibt: Niemand. Fassen wir die Stelle nach unserer Ansicht, so wissen wir gar wohl, an wen Paulus bei τις und bei σε denkt. V. 6. hatte gesagt, wie unrecht es von den Korinthiern sey, daß sie zwischen Apollos und Paulus einen Unterschied machen. Wer unterscheidet denn dich? — macht denn Apollos oder ich einen Unterschied zwischen euch, und geben damit Einem von euch das Recht, einen Unterschied zwischen uns zu machen? — Was hast du aber, das du nicht empfangen hättest? wenn du es aber auch empfangen hast — wie derjenige von der andern Parthie, gegen welchen du dich rühmst — was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? Das thut ihr aber, will Paulus ihnen sagen, indem ihr nicht mehr auf die Urheber sehet, die euch gegeben, und nach ihnen euch richtet. Nach dem Bisherigen ist nemlich der hohe Ruhm, den sie ihren Aposteln geben, nicht ein Beharren in dem, was sie von ihnen empfangen, sondern in Wahrheit machen sie sich damit ganz von ihnen los. Darum fährt er denn V. 8. fort: Schon seyd ihr gesättigt, schon reich genug, ohne uns herrschet ihr — denn das ist es eigentlich, ihr wollt für euch Herrn seyn und euer Wesen nach eurem Kopfe treiben, und doch solltet ihr auch uns noch Antheil lassen an der Lenkung eurer Angelegenheiten. — Schärfer konnte der Apostel ihnen ihre Sinnesweise nicht aufdecken, und

es ist so diese Wendung, welche er der Sache gibt, eines der herrlichsten Denkmale apostolischer Weisheit und ein Zeugniß der Macht, welche der gotterleuchtete Mann über die Gemüther haben mußte, der so ihr Innerstes vor ihnen aufschloß. Welches Herz sollte ihm nicht zufallen, wenn er nun davon redet, wie wenig die Apostel verdient haben, also von ihren Gemeinden behandelt zu werden. Aber Niemand klagt er an, er sieht eine göttliche Fügung in allen diesen Leiden, die über ihn kommen, standhaft trägt er das Aeusserste und bleibt treu seinem Berufe: λοιδορουμενοι εὐλογουμεν et ad — ἑως ἀρτι — selbst von den Seinen muß er Solches erfahren. V. 14. — οὐκ ἐντρεπων ὑμας γραφω ταυτα — wahrhaftig das Herz mußte ihnen bluten — aber auch in diesem seinem äußersten Schmerze will er seinen Korinthiern nicht wehe thun: ich schreibe an euch, als an meine liebe Kinder. Ja, das seyd ihr! wenn ihr auch tausend Lehrer hättet in Christo, so habt ihr ja doch nur an mir einen Vater, denn in Christo Jesu habe ich euch durch das Evangelium gezeugt. Nun erst nimmt er V. 16. sein ταυτα μετεσχηματισα εἰς ἐμαυτον δι' ὑμας wieder auf — μιμηται μου γινεσθε, doch können wir es zugleich auf alles Dazwischenliegende beziehen *).

---

*) Ich hatte bereits dieses, wie es hier steht, geschrieben, als ich Rückerts Beurtheilung dieses Abschnitts zu Gesicht bekam, und seinen Commentar mit meiner Arbeit verglich. Rückert sagt von dieser Rede, sie greife allerdings ge-

Paulus zeigt also in dem Bisherigen den beiden Partheien, wie sie gar keine Ursache zum Zwiespalt, wohl aber zum Frieden haben, und seine Hoffnung, daß dieser bald zu Stande komme, spricht er nun im Schluß des Kapitels aus V. 18—21.: Ὡς μη ἐρχομενου δε μου προς ὑμας, ἐφυσιωϑησαν τινες. Nach dem Zusammenhange können wir hier an Niemand denken, als an die Apollischen, denn diese waren ja eben darum aufgeblasen, daß der Apostel nicht komme, und zwar sagt er hier mildernd: τινες, was offenbar das ganze Vergehen, als vereinzelt, auch geringer darstellen soll. Er hofft nun wirk-

---

waltig ein, aber nur in's Fleisch, nur verwundend, und nicht heilend, und lasse den Apostel menschlicher erscheinen, als man ihn wünscht. Ich fühle mich zu sehr nur als eifrigen und dankbaren Schüler von Herrn Rückert, durch den ich in die Schriften des großen Apostels eingeführt wurde, als daß ich mir herausnehmen könnte, ihm selbst die Widerlegung seiner Ansicht von dieser Stelle geben zu wollen, die er verlangt und zu wünschen scheint. Ich bin nur genöthigt, mich selbst zu rechtfertigen, warum ich auf meiner Ansicht bleiben zu müssen glaube. Meine Rechtfertigung liegt in den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde, wie ich sie mir nach des Apostels Briefen denke. Es ist wahr, daß diese Rede unverkennbare Spuren stark verletzter Persönlichkeit des Apostels und inneren Verdrusses über den Verlust seines Ansehens in Korinth an sich trägt, aber auch hierin scheint er sich nur als eifrigen οἰκονομος zu zeigen, denn nur darum thut ihm die Verletzung seiner Persönlichkeit und der Verlust seines Ansehens so wehe, weil ihm die Gefahr zu Herzen geht, in welcher das Ansehen seines Herrn und Meisters damit war.

lich diesen Streit zwischen ihnen und den Paulinen durch seinen Brief selbst, durch die Sendung des Timotheus und durch sein Versprechen, selbst in Bälde zu kommen, beigelegt zu haben, und so kommen diese Wenigen, die sich aufgeblasen haben, nicht mehr in Betracht. Es könnte uns, diesen ganzen Schluß des Kapitels auf die Apollischen zu beziehen, gar nichts irre machen, als V. 19.: *γνωσομαι ὀ τον λογον των πεφυσιωμενων, ἀλλα την δυναμιν.*

Man könnte nämlich auch hier wieder versucht seyn, an die zu denken, welche nach Kap. II. durch künstliche Rede sich auszeichneten, und die uns schon III, 18. irre machen wollten. Paulus käme aber hier ziemlich ungeschickt auf sie, und wir erhalten ohne diese Annahme einen sehr passenden Sinn. Es hatten sich Einige aufgebläht, offenbar durch nichts Anderes, als durch Reden, durch übermüthige Worte, die sie führten. Wir stimmen nicht bei dem, was Billroth zu V. 19. sagt: es ist gewissermaßen parenthetisch gesetzt: nicht die Worte der Aufgeblasenen, sondern — *και γνωσομαι (ὀ τον λογον, ἀλλα) την δυναμιν*, denn die Erwähnung der Worte ist wesentlich, und nun auch im Weiteren nicht wie die bisherigen Erklärer: ich werde sehen auf die Kraft, die sie aber nicht haben werden, sondern, die sie bis dorthin werden gewonnen haben, so daß nun V. 20. nicht der Grund ist, warum Paulus auf die Kraft und nicht auf die Worte sehen werde, sondern der Grund davon ist, warum jene

die Kraft nun haben werden, denn auch sie werden erkennen, daß die βασιλεια τȣ θεȣ ȣκ ἐν λογῳ, sondern ἐν δυναμει ist. Bisher meinten sie nämlich durch ihre aufgeblasenen Worte sich als Bürger der βασιλεια τȣ θεȣ zu zeigen. Aber nur die δυναμις gilt in diesem Reiche, und diese werden sie nun an den Tag legen, wozu nach dem weiteren Inhalt des Briefs sich Gelegenheit genug darbot. Alles Feindselige ist dann vergessen und Paulus kann dann zu ihnen kommen ἐν ἀγαπῃ, πνευματι τε πρᾳοτητος.

Bei dieser Auffassung von Kap. III. und IV. haben wir ein Ganzes, Paulus zeigt die Thorheit und Sündhaftigkeit der Trennung zwischen Paulinern und Apollischen, und spricht am Ende die Hoffnung aus, dadurch ihre Versöhnung herbeigeführt zu haben.

§. 5.

Die Christianer.

Wenn wir bei diesen beiden Kapiteln ganz genau wissen, mit wem es Paulus zu thun hat, weil er die Parthieen mit Namen nennt; so ist dieß bei den beiden ersten Kapiteln nicht ebenso der Fall, indem hier Paulus gar keine Parthie nennt. I, 17—31. wird die Idee des christlichen κηρυγμα bestimmt, als ein Aergerniß den Juden, und als eine Thorheit den Heiden, den Berufenen aber aus beiden Völkern eine Kraft und Weisheit Gottes. Der Vorwurf der Thorheit, den die Heiden diesem κη-

ρυγμα machen, geht, wie wir aus Kap. II. sehen, nicht blos auf den einfachen Inhalt desselben, daß durch Christum, den Gekreuzigten, alle Völker sollen selig werden, sondern auch auf die Form, in der dieses κηρυγμα auftritt, wenigstens wird Kap. II. dasselbe besonders auch nach dieser letztern Seite vertheidigt, wenn gleich die, von denen der Angriff ausgeht, dort, wie wir finden werden, nicht Heiden sind. Paulus betrachtet auch dieses Letztere für wesentlich bei dem κηρυγμα, daß es in ungekünstelter Form auftrete und schmucklos vom Herzen zum Herzen rede, weil sonst es nicht alle verstehen könnten, wie dieß nach V. 26—29. der Fall ist, und noch weniger selbst es aussprechen, was Paulus bei jedem Christen für möglich hält, indem er nach C. III. von jedem verlangt, daß er beitrage zu Erbauung des Tempels Gottes, wozu die Rede das beste Werkzeug ist. Auch steht ihm künstliche Form und Inhalt in einem umgekehrten Verhältniß, indem er meint, daß durch die erstern der Inhalt zu Schanden gehe (V. 17.): ὀυκ ἐν σοφιᾳ λογου, ἱνα μη κενωϑη ὁ ςαυρος του Χριςου. Es seye also wesentlich bei diesem κηρυγμα, daß es nach Inhalt und Form als μωρια auftrete, und diese Idee des christlichen κηρυγμα beweist er aus seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit: βλεπετε γαρ την κλησιν ὑμων.

So können wir in diesem Theile des ersten Capitels keine Rücksicht auf irgend eine Parthie finden, sondern Paulus bestimmt ganz allgemein, lediglich die Idee des christ-

lichen κηρυγμα, wie es unter Juden und Heiden sich geltend gemacht habe.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Capitel. Hier findet Paulus V. 1—4. für nöthig, zu sagen, daß auch sein κηρυγμα in Corinth dieser Idee gemäß gewesen sey, und V. 5. schließt er, daß er auf diese Weise in Korinth aufgetreten sey: ἱνα ἡ πιςις ὑμων μη ᾐ ἐν σοφιᾳ ἀνθρωπων, ἀλλ ἐν δυναμει Θεȣ. Wir könnten meinen, Paulus ziele hier schon auf die Parthieen, welche sich in ihrem Glauben mehr auf ihre Apostel, als auf Gott berufen. Allein wir bekommen hier jedenfalls ein neues Merkmal zur Bezeichnung einer dieser Parthieen, indem Paulus sich verwahrt, daß er nicht ἐν πειθοις σοφιας λογοις aufgetreten sey, was V. 13. noch näher bezeichnet wird: ἐν διδακτοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις, was eine förmliche rhetorische Kunst bedeutet. Ein weiteres Merkmal erhalten wir ferner, indem Paulus hier den Gegnern eine σοφια τȣ αἰωνος τȣτȣ oder ein πνευμα τȣ κοσμȣ zuschreibt, das hier, wie wir schon bei III, 18. und 19. bemerkten, in weit allgemeinerem Sinne steht, als dort, indem es hier weltlichen Sinn nach allem, was er in sich schließt, zu bezeichnen scheint, da es ganz allgemein dem πνευμα τȣ Θεȣ entgegengesetzt wird: (V. 14.) — ψυχικος ἀνθρωπος ȣ δεχεται τα τȣ πνευματος τȣ Θεȣ.

Es bietet sich aber eine dreifache Anwendung dieser Merkmale dar:

1) Wir nehmen an, Paulus spreche hier noch ebenso

allgemein von dem christlichen κηρυγμα, wie C. I., und es sey die Verläugnung der künstlichen Rede, und des Geistes dieser Welt, gegen Heiden und Juden gesagt. Oder:

2) wir beziehen diese neuen Merkmale auf eine der bisher beschriebenen Parthieen, und lernen sie also hier noch näher kennen, als in C. III. und IV. Dieses Leztere haben die bisherigen Erklärer gethan, indem sie fast Alle darin übereinstimmen, daß das Auftreten ἐν διδακτοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις den Apollischen zuzuschreiben sey. An die Pauliner konnte man darum nicht denken, weil es als Vorwurf gegen Paulus benüzt wurde, an die Petriner nicht, weil man ihnen, nach der ganzen Art und Weise, in der sie sonst auftreten, diese Weisheit nicht zuschreiben konnte. So blieben also nur noch die Apollischen übrig. An sie zu denken war man geneigt, weil man sonst im Briefe keine Spur mehr von einem Vorwurf der Apollischen gegen Paulus fand, und somit ihr Bild nicht vollständig gegeben werden konnte. Um so lieber schrieb man diesen Vorwurf gegen Paulus den Apollischen zu, da man zum Voraus anzunehmen wohl berechtigt war, die Differenz der Apollischen und Pauliner sey gering, und hier, in dem Angriffe bloß auf die äussere Form der paulinischen Darstellung, fand man eine solche, weniger bedeutende, Differenz. Dann aber schloß man aus der Bezeichnung, die uns in der Apostelgeschichte (XVIII, 24.) von Apollos gegeben wird: Ἰυδαιος τις, Ἀπολλως ὀνοματι, Ἀλεξανδρευς τῳ γενει, ἀνηρ λογιος — daß Apol-

los mit Alexandrinischer Beredtsamkeit werde aufgetreten seyn, was in der griechischen Stadt mehr Beifall werde gefunden haben, als die einfache, ungeschmückte Rede des Paulus, und so werden die Apollischen diesen Mangel an Paulus getadelt haben. Allein schon Neander, Pflanzung der christl. Kirche S. 201. Anm. 1) schwächt diesen Beweis, indem er sagt: „Das Prädicat ἀνηρ λογιος, welches dem Apollos in der Apostelgeschichte beigelegt wird, „bezeichnet wahrscheinlich nicht einen beredten, sondern „einen gelehrten Mann, was als Prädicat eines Alexan„driners am besten paßt, da gelehrte literarische Bildung, „nicht gerade Beredtsamkeit, das Ausgezeichnete der Ale„xandriner war, und seine Disputation mit den Juden „zu Korinth setzte auch das λογιον in diesem Sinne, vom „Standpunkte der Juden verstanden, voraus." — Soll eine solche Gelehrsamkeit durch λογιος bezeichnet werden, so war ihm darin Paulus gleich, indem auch er nicht nur jüdische Gelehrsamkeit hatte, sondern auch Kenntniß von den heidnischen Schriften, und gewiß hat auch er nicht versäumt, in einer Stadt wie Korinth, da er meistens Heiden gewann, von seiner heidnischen Gelehrsamkeit Gebrauch zu machen. Was den andern Grund betrifft, daß zu der geringen Differenz, welche zwischen Pauliniern und Apollischen obwalten konnte, dieser Vorwurf, als gleichfalls nicht bedeutend, so gut passe, und wir so ein ganzes Bild erhalten, so haben wir denselben oben, durch Aufstellung einer anderen, gleichfalls unbedeutenderen, Differenz, unnöthig gemacht.

Was aber besonders gegen diese Annahme spricht, ist, daß man das πνευμα κοσμȣ nicht in seiner ganzen Ausdehnung den Apollischen zuschreiben kann, welche ἐν διδακτοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις aufgetreten wären, sondern nur in dem Sinne, wie auch III, 3. der Zank überhaupt als ein Zeichen fleischlichen Sinnes betrachtet wird.

Sobald wir das Reden ἐν διδακτοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις mit dem πνευμα κοσμȣ in Verbindung bringen, wie der Apostel thut, so erhalten wir einen weit schrofferen Gegensatz gegen Paulus, als wir bei der vorausgesetzten geringen Differenz der Pauliner von den Apollischen, den lezteren zuschreiben dürfen. Nehmen wir an, der Apostel schreibe seinen Gegnern πνευμα κοσμȣ und kunstvolle Rede zu, so wird zwar I, 17 — ad fin. das christliche κηρυγμα ganz allgemein aus seiner bisherigen Wirksamkeit bestimmt, aber wenn nun das der Gegner daneben gehalten wurde, so mußte es als unchristlich erscheinen, und das wahrhaftige κηρυγμα, dem nach II, 1—5. das seinige gemäß ist, war dem der Gegner geradezu entgegengesetzt. II, 6 — ad fin. gibt nun den Grund an, warum die Gegner das wahrhaftige κηρυγμα nicht haben, weil sie nemlich nicht den Geist Christi, sondern den Geist dieser Welt haben, warum er selbst es dagegen habe. I, 17 — II, 5. zeigt Paulus, daß ἐν πειθοις σόφιας λογοις reden, nicht das christliche κηρυγμα sey, von da an zeigt er, daß dieses Reden vielmehr ein Werk des πνευμα τȣ κοσμȣ sey. So hat Paulus in diesen beiden Capiteln es

mit einem strengen Gegensatz gegen seine Predigt zu thun, der darin bestände, diese künstliche Rede als ein Werk des göttlichen Geistes auszugeben und als Zeugniß ihn zu besitzen. Daraus folgt zugleich, daß nach der Rede der Gegner, derjenige, welcher diese Redekunst nicht habe, auch nicht vom νυς Χριςυ beseelt seyn und es handelt sich also hier nicht bloß um eine formelle Differenz in dem Aeusserlichen der Rede, sondern um eine materielle, und die Gegner sprachen dem Paulus den νυς Χριςυ geradezu ab. So wird uns die Differenz zwischen Paulinern und Apollischen zu groß, und wir werden auf die Christianer hingewiesen, denn an heidnische Gegner können wir gar nicht mehr denken, da nach Allem diese Gegner ein christliches κηρυγμα sich zuschrieben. So haben wir also hier die letzte mögliche Anwendung der oben genannten Merkmale, nach welcher wir sie

3) auf die Christianer beziehen können, was sich uns als die allein richtige Anwendung ergeben wird. Diese unsere Ansicht hat für sich, daß Paulus nach ihr alle diese vier Parthieen, von denen im Folgenden zu reden er nach I, 12. erwarten läßt, wirklich nach ihren obersten Principien zur Sprache bringt und widerlegt, und zwar auf diese Weise, daß die Christianer nach ihrem Princip besonders betrachtet wurden, die Apollischen, Pauliner und Petriner aber, als übereinstimmend im Principe der Ueberschätzung apostolischen Ansehens, wiederum zusammen als Eine große Parthie betrachtet werden können; hier haben

wir Freunde, dort Feinde des apostolischen κηρυγμα, darum schließt II, 16. ἡμεις δε νυν Χριςυ ἐχομεν — im Gegensatze gegen die Christianer, womit der Schluß des III. Cap. ὑμεις δε Χριςυ als Anrede an die drei Partheien zusammenhängt. Wir haben den Geist Christi, sagt der Apostel, alle wir, die wir nicht reden ἐν πειθοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις, die des Petrus und Apollos betrachtet Paulus nicht als Feinde des christlichen κηρυγμα, darum schließt er C. III. „Ihr seyd Christi" alle diese drei miteinschließend. In seinen Gedanken ist keine von diesen Partheien als feindselig vor der andern ausgezeichnet, er ist über die eine wie über die andere Parthie gleich betrübt, daß sie, die doch Christi und der Apostel Werk seyen, sich nicht als solche betrachten und gemeinschaftliche Sache machen. Dazu war nun eben jetzt durch die Feinde des apostolischen κηρυγμα die größte Aufforderung gegeben, darum zeigt er ihnen das Princip der Christianer, als dem apostolischen κηρυγμα überhaupt zuwider, und sagt, daß sie nur das πνευμα κοσμυ als νυν Χριςυ ausgeben, der aber wahrhaftig auf Seite der andern Partheien sey. Sie geben fälschlich vor, daß sie Christi seyen, bedenket, daß ihr euch gegen sie keines Menschen zu rühmen habt, Apollos, Paulus und Kephas ist einer, ihr aber seyd Christi, ihr seyd Gottes durch ihn. So ist das ὑμεις δε Χριςυ also ausschließend gesagt, eben gegen diejenigen, welche sich τυ Χριςυ nannten. So entspricht also der Schluß von C. III., dem von C. II. — ὑμεις δε

Χριϛȣ und ἡμεις δε νυν Χριϛȣ ἐχομεν — und wir haben noch auf die verschiedene Stellung des Apostels zu den Christianern und den andern drei Partheieen aufmerksam zu machen. In C. I, 17 — ad fin. und Cap. II. vertheidigt er offenbar diese gegen jene, und gibt ihnen zugleich das Muster, wie gegen die Christianer der Kampf zu führen sey. Hier führt er selbst die Sache derer, die er von C. III. an hart zu rügen Ursache hat, und so ist dieses Capitel auf das genaueste mit C. II. verbunden. Mit ἡμεις δε νυν Χριϛȣ ἐχομεν hatte er unter gegenwärtigen Umständen zu viel, selbst von seinen Paulinern, gesagt, und geht so, mit V. 3., auf ihren jetzigen Zustand über, wozu V. 1. und 2. nur eine Einleitung ist, die sich gerade schicklich anbot, daß er, um von dem jetzigen Zustande zu reden, von der Zeit beginnt, da er selbst zu Korinth wirkte.

§. 6.

Unsre Darstellung des Partheiwesens im Verhältniß zu den bisherigen Darstellungen desselben. Die Grundsätze, nach denen eine richtige Darstellung zu geben ist.

Unsre Ansicht von den Christianern, nach der wir dieselben als Feinde des apostolischen κηρυγμα zu betrachten haben, schließt sich am nächsten an die Neanders an, welcher auch diesen Punkt heraushebt, wenn er (Pflanzung der christl. Kirche S. 205.) sagt: „Während die Einen nach Paulus, die Andern nach Apollos, die Andern „nach Petrus sich nannten, traten Einige auf, welche das

„Ansehen aller dieser Lehrer verwarfen und unabhängig
„von den Aposteln das reine Christenthum sich bilden woll=
„ten.“ — So wollte die Christuspartheie auch nach un=
serer Ansicht im Gegensatze gegen die apostolische Predigt
den νυς Χριςυ haben, wiewohl Neander nicht auf un=
serem Wege zu seinem Resultate gelangt. Wesentlich
unterscheiden wir uns jedoch von Neander, wenn er
diesen Versuch, das reine Christenthum sich zu bilden, aus
dem Gegensatze des Hellenismus gegen das Judenthum
erklärt, und ein Ueberwiegen des ersteren über das christ=
liche Element geltend macht, so daß dieser Parthie Chri=
stus nur als ein zweiter, vielleicht höherer, Sokrates er=
schienen wäre, und also Heiden auf diese Weise sich den
Uebergang zum Christenthum vermittelt hätten. Dage=
gen bemerkt Herr Dr. Baur (Tüb. Zeitschr. Jahrg. 1836
IV. Heft S. 9.), daß für Solche die Auctorität Christi
überhaupt nicht mehr die Bedeutung hätte haben können,
um sich, als Anhänger Christi, vorzugsweise nach Chri=
stus zu nennen, und daß sie durch diese Parallele von
Christus und Sokrates ausserhalb des Bodens des Chri=
stenthums sich gestellt hätten. Diese Einwendung hat viel
für sich. Wenn aber Herr Dr. Baur a. a. O. sagt: „Es
„läßt sich der Fall denken, daß man die Auktorität der
„sämmtlichen Apostel, sowohl der Judenapostel, als auch
„des Heidenapostels, ebendeßwegen verwarf, weil alle
„zusammen die Lehre Christi nicht rein genug aufgefaßt
„und noch zu viel Jüdisches beigemischt zu haben schie=

„nen," — und nun als die nothwendige Folge hievon vorstellt, daß die Auktorität Christi damit eben der eines Sokrates hätte müßen gleichgestellt werden, so kann dieß nur für den Fall gelten, daß diese Verwerfung des apostolischen Ansehens aus dem Heidenthum hervorgegangen wäre. Keineswegs aber ist diese Geringschätzung der Auktorität Christi nothwendige Folge, wenn wir an eine jüdische Parthie denken, welche, in Ueberschreitung der paulinischen Tendenz, das ganze Sittengesetz hinwegwerfen wollte, und der Grund dieses antijüdischen Strebens konnte eben die hohe Idee von der Gottheit Christi und dem Werke der Erlösung seyn, welche sie, theils meinten, theils vorgaben, durch dieses Umstürzen des Gesetzes erst im wahren Lichte aufzufassen. An spekulative gnostische Ideen haben wir nicht zu denken, das einzige Princip ihrer Vorstellung wäre das Kreuz Christi gewesen, wovon Paulus gegen sie sagt 1 Cor. I, 17.: *ινα μη κενωϑη ὁ ςαυρος Χριςυ*. Der Geist des Christenthums, nach ihrer Weise gefaßt, wäre ihnen der Grund gewesen, aus dem sie, alles apostolische Ansehen verwerfend, ihre praktischen Lehren herleiteten, wie dieser Geist den Paulus trieb, alles bisherige apostolische Ansehen verwerfend, Heiden, ohne daß sie Juden wurden, aufzunehmen, nur natürlich mit dem Unterschiede, daß jene eine selbstverschuldete Einbildung und diesen die Wahrheit beseelte. Aber wir können bei solchem Vorgange, wie ihn Paulus selbst gibt, nicht läugnen, daß in jener Zeit auch dieser äusserste Schritt ge-

rade von Seiten des Judenthums geschehen konnte. Diese Verkehrtheit konnte mit so viel Schein der Wahrheit für die damaligen Zeiten ausgestattet werden, daß es wahrhaft weit mehr auffallend wäre, wenn der Mensch, welcher irrt, so lang er strebt, nicht auf diesen, der Sinnlichkeit so leicht eingehenden, Irrthum gefallen wäre, wie denselben ja der Apostel auch im Römerbriefe VI, 1. selbst bekämpft: ἐπιμενωμεν τη ἁμαρτια, ἱνα ἡ χαρις πλεονασῃ; μη γενοιτο. Nehmen wir dazu das πνευμα κοσμου, das der Apostel diesen, seinen Gegnern, zutheilt, den Ausdruck νους Χριστου, der so eigenthümlich hier ist, indem er eben, statt des gewöhnlichen πνευμα, darauf hinweist, daß die Gegner ein besonderes Verständniß der christlichen Lehre sich zuschrieben, denken wir uns, daß diese Richtung von solchen Juden ausgieng, die auch in griechischen Künsten erfahren, und namentlich in der Rhetorik unterrichtet waren, so ist das Bild dieser Parthie nach unserem Sinne soweit fertig, als wir im Stande sind, aus diesen zwei Capiteln sie kennen zu lernen.

Damit weicht unsere Erklärung von allen bisherigen ab, welche wir noch kurz überblicken, um die Grundsätze zu bezeichnen, nach welchen eine richtige Ansicht allein kann aufgestellt werden. Die Ansicht, welche, bei dem gegenwärtigen Stand der Untersuchung, als die wichtigste zu betrachten ist, stellte Herr Dr. Baur auf in der Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1831 IV. Heft, und vertheidigt dieselbe gegen Angriffe von Neander und Rückert in

derselben Zeitschr. Jahrg. 1836 IV. Heft, wo er S. 1. sagt: „Nach meiner Ansicht war der Name οἱ τοῦ Χριστοῦ ein sol- „cher, welchen die Petriner im Gegensatze gegen den Pau- „lus und dessen Schüler im Christenthum sich selbst bei- „legten, um sich dadurch als Solche zu bezeichnen, wel- „che an die ächten Apostel Christi sich anschlößen, von „diesen die reine Lehre Christi empfangen hätten, durch „diese ihre Lehre mit Christus selbst zusammenhiengen, so „wie sie hingegen durch diesen Namen, welchen sie ihrer „Parthie ausschließlich beilegten, die übrigen Christen zu „Corinth als solche bezeichnen wollten, welche nicht den „Namen Christen verdienten, welche nicht Jünger Christi, „Schüler eines ächten Apostels seyen, sondern Schüler ei- „nes Menschen, der die ächte Lehre Christi verfälscht habe, „eine von ihm willkührlich ersonnene Lehre fälschlich als „Lehre Christi vortrage." — So sind für Herr Dr. Baur die Petriner und Christianer eine Parthie, wiewohl er eine geringe Schattirung zwischen ihnen zugibt. Dagegen er- innert Rückert, wie Herr Dr. Baur selbst anführt, daß die Identität der Petriner und Christianer nirgends be- wiesen werde. Da die Worte I, 12. einer solchen Annah- me entgegenstehen, so werde ein solcher Beweis unerläß- lich gefordert. „Dieses Unerwiesene meiner Ansicht, sagt „Herr Dr. Baur, gebe ich ohne Bedenken zu, da sich „nirgends eine Stelle findet, in welcher ausdrücklich ge- „sagt wäre, daß Petriner und Christianer Eine Parthie „gewesen sind." Es könne also, ist der Schluß, weil

ausdrückliche Beweise fehlen, nur Wahrscheinlichkeit gegeben werden. Damit scheint uns die Ausstellung Rückerts nicht in ihrer ganzen Schärfe widerlegt, welcher ebendarum einen ausdrücklichen Beweis der Identität der Parthieen verlangt, weil alle Wahrscheinlichkeit zum Voraus nach I, 12. gegen diese Identität sey, und so wirft Rückert der Baur'schen Hypothese eben große Unwahrscheinlichkeit vor, die sie gegen sich habe, und welche nur durch einen ganz eclatanten Gegenbeweis aus dem Wege geräumt werden könne, denn die Worte I, 12. lauten einmal von vier Parthieen. Wenn nun alle von Herrn Dr. Baur angeführten Stellen, wie Rückerts Commentar zeigen würde, ihre vollkommene Erklärung finden, auch bei vorausgesetzter Grundverschiedenheit der Christianer von den Petrinern, so bleibt diese Unwahrscheinlichkeit der Hypothese von der Identität mit ihrem ganzen Gewichte stehen. Ist es ferner richtig, was Billroth, der Freund und Vertheidiger dieser Hypothese, sagt (Einleitung XXV. Anm.) zu 2 Cor. X, 7. „Diese Stelle scheint es allein zu seyn, „welche entschieden zum Beleg der Baur'schen Ansicht „dienen kann, und ich habe die von Baur S. 84 ff. auf „die Christusparthie bezogenen andern Stellen im Commentar ohne alle solche Beziehung lassen zu müßen geglaubt“ — ist dieses richtig, sagen wir, so muß auch diese Erklärung fallen, wenn diese Stelle bei einer I, 12. mehr entsprechenden Hypothese, ihre Erklärung findet. Herr Dr. Baur bemüht sich zwar im weiteren Verlaufe

seiner Abhandlung vom Jahrgang 1836 S. 23. noch besonders, die Unwahrscheinlichkeit, die sich aus I, 12. für seine Hypothese ergibt, aufzuheben. Er thut dieß dadurch, daß er auf die kleine Differenz zwischen Petrinern und Christianern mehr Gewicht legt, die Petriner sollen die milderen, die Christianer die schrofferen Gegner des Apostels gewesen seyn, aber Beide sollen doch aus demselben Principe ihm opponirt haben, so bleibt doch diese Differenz immer so gering, daß keine vierte Parthie herauskommt, was auch ja natürlich wider die Absicht des Herrn Dr. Baur wäre, aber eben damit behält die Unwahrscheinlichkeit nach den Worten, welche vier Parthieen andeuten, noch einiges Gewicht, und der Versuch, diese Unwahrscheinlichkeit ganz zu heben, könnte nur auf Kosten der Baur'schen Hypothese von der Identität der Parthieen gelingen.

Eine bedeutendere Schwierigkeit aber scheint sich uns für diese Hypothese von der Seite zu erheben, daß die Läugner der Auferstehung in keine der genannten Parthieen passen. Herr Dr. Baur sagt (Tüb. Zeitschr. 1831. IV. S. 79.) gegen die Ansicht, welche nach diesem XV. Kap. einer sadducäisch judaisirenden Parthie das Wort redet: „Mir scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, „daß die Gegner, die der Apostel 1 Cor. XV. bestreitet, „in keiner Beziehung zur Kephas- oder Christuspartheі „stehen. Es waren zur Parthei der Heidenchristen gehö- „rende Gegner, die, nach ihrer materialistischen, sinnli-

„chen Denkweise, eine Fortdauer nach dem Tode läug„neten, die Gründe aber, die sie in dieser Beziehung „besser denkenden Christen gegenüber geltend machten, „von der christlichen Auferstehungslehre nahmen." — Wohin sollen wir aber diese Heidenchristen zählen? Den Paulinern und Apollischen dürfen wir sie nicht ohne Weiteres zuzählen, denn der Unterscheidungspunkt ist so wichtig, daß wir wohl nicht umhin können, anzunehmen, daß, in dieser allgemeinen Zerrissenheit der Gemeinde, auch diese sich als eine besondere Parthie betrachteten, denn sie konnten sich weder auf Paulus, noch auf Apollos berufen. Darin scheint uns nun die Neander'sche Ansicht den größten Halt zu haben, welche dieses Läugnen der Auferstehung auf Seiten der Christianer sucht, welche, damit übereinstimmend, als eine heidenchristliche Parthie von Neander beschrieben werden. Dagegen suchten Andere, seit Storr, dieses Läugnen der Auferstehung auf Seiten einer judaisirenden Parthie. Es sollen zwei judaisirende Parthieen zu Korinth gewesen seyn, die eine, die der Petriner, welche mehr das pharisäische, die andere der Christianer, unter welchen, als mehr das sadducäische Judenthum vertretend, das Läugnen der Auferstehung zu suchen wäre. Diese Parthie soll sich του Χριστου genannt haben, indem sie ihren Vorzug vor der Petrinischen Parthie darin sah, daß sie nicht blos an einen unmittelbaren Jünger Jesu, sondern sogar an einen ἀδελφος κυριου, an Jakobus, der Gal. I, 19. dieses Prädikat

erhält, anschloß. Nicht als ob sie gerade von diesem wären unterrichtet worden, sondern von Anderen, die sich auf ihn beriefen, und so soll, als eine Verschlimmerung der judaisirenden Parthie, die Aufnahme des sadducäischen Elements zu betrachten seyn. Dagegen wird erinnert, daß eine solche Verbindung des Sadducäismus mit dem Christenthum nicht wahrscheinlich, und historisch sonst nicht nachweisbar sey. Allein es ist auch durchaus nicht nöthig dieses Läugnen der Auferstehung auf judenchristlicher Seite sadducäischem Einfluß zuzuschreiben, und wir werden unten bei dem Kapitel von der Auferstehung zeigen, in wiefern die Christianer dieselbe läugneten.

Neben diese Ansichten haben wir noch eine weitere zu stellen, welche die Christianer als eine Parthie der Neutralen nimmt, worauf 1 Cor. III, 22. hinweisen soll, indem Paulus hier diese Parthie billigend nenne. Darauf haben wir schon durch eine andere Auslegung dieser Stelle geantwortet.

Aus dem Bisherigen ergeben sich uns für unsre Untersuchung folgende Grundsätze:

1) Diejenige Erklärung des Partheiwesens hat die Wahrscheinlichkeit zum Voraus für sich, nach der vier Parthieen herauskommen.

2) Diejenige Erklärung erscheint zum Voraus unwahrscheinlich, nach der wir noch andere Parthieen, als die von Paulus I, 12. genannten zu Corinth, annehmen müssen.

Größere oder geringere Wahrscheinlichkeit ist es allein, welche wir erwarten können, was auch Herr Dr. Baur für seine Untersuchung allein anspricht, und es versteht sich daher von selbst, daß wir zu einer Einsicht in die korinthischen Verhältnisse nur gelangen durch Zusammenstellung alles dessen, was sich auf diese Verhältnisse in den beiden Briefen bezieht, und nicht ohne Grund als eine darauf sich beziehende Hinweisung genommen werden kann, womit wir eben der Wahrscheinlichkeit so nahe als möglich zu kommen suchen. Daraus ergibt sich

3) als Grundsatz, daß diejenige Ansicht die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, welche über die Briefe selbst das meiste Licht verbreitet, wie sie selbst zugleich ihr Licht nur aus den Briefen nimmt. Hiezu gehört namentlich das Verhältniß der zwei Briefe zu einander, und wir stellen den Grundsatz auf, daß diejenige Erklärung Alles erfüllt, was von der Wahrscheinlichkeit verlangt wird, welche im zweiten Briefe, wie ein Rechenexempel durch die Probe, für Alles, was bei Erklärung des ersten noch Vermuthung ist, Bestätigung erlangt, wobei ein solcher Zusammenhang des zweiten Briefs mit dem ersten zu Stande kommt, daß man in jenem immer genau nachweisen kann, welches Verhältniß dieses Briefs jedesmal besprochen wird, und wie es sich seit dem ersten Briefe geändert. Von daher die richtige Auffassung der Verhältnisse zu erweisen, ist in der Ausdehnung, in der wir es jetzt versuchen, noch nicht geschehen, und wir

hoffen also auch erst am Ende der Betrachtung beider Briefe auf Zustimmung, denn gar Vieles, was im Bisherigen und Folgenden noch lose dasteht, muß erst aus dem zweiten Briefe vollkommene Bestätigung erhalten.

§. 7.

Das Verhältniß der vier Parthieen zu einander und das Verhalten des Paulus gegen sie.

Ehe wir weiter gehen, haben wir das Verhältniß zwischen denen τε Χριςε, und den übrigen Parthieen genauer zu entwickeln. Wenn nach dem Bisherigen nämlich die Christianer eine allen drei entgegenstehende Parthie waren, so ist es sehr auffallend, wie Paulus nach I, 17. — II. ad fin. nöthig hat, diese drei Parthieen erst gegen sie in Schutz zu nehmen, und sie nicht sogleich von den Korinthiern selbst, denen sie lästig und gefährlich erscheinen mußten, ausgeschlossen wurden, was aber so wenig der Fall war, daß sie Paulus als Glieder der Gemeinde betrachtet, die er den Andern ganz gleich stellt, wenn er I, 12. Alle anredet: ἑκαςος ὑμων λεγει. Paulus hätte nicht sagen können: „Jeder von Euch sagt“ — und dieses ihnen, als eine Spaltung innerhalb der Gemeinde, vorhalten können, wenn, nach der gemeinschaftlichen Ansicht der drei Parthieen, jene keine Glieder der Gemeinde gewesen wären. Es kann also, würde man gegen unsre Ansicht behaupten, in Wahrheit nicht ein solches Verhältniß, wie wir es angaben, zwischen

Apollischen, Paulinern und Petrinern auf der einen und Christianern auf der andern Seite gewesen seyn.

Wir geben diesen Einwurf vollkommen zu. Wenn die Christianer sogleich mit dem Angriffe auf das apostolische κηρυγμα aufgetreten wären, so wäre es ihnen wahrscheinlich so ergangen, wie wir sagen, daß es nicht anzunehmen sey, sie wären nämlich von Anfang an aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen geblieben. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir annehmen, die Christianer seyen anfangs nur mit dem Positiven, das in ihrem τυ Χριςυ ειναι lag, hervorgetreten, mit dem πνευμα τυ κοσμυ, nach welchem sie, wie wir in der Folge sehen werden, das παντα μοι ἐξεςιν VI, 12. geltend machten, darum, weil sie Christi seyen, sey ihnen Alles erlaubt — και πορνεια. Doch nehmen wir mit Neander zur Ehre der korinthischen Gemeinde an, daß sie es nicht wagten, in Bezug auf die πορνεια, diesen Grundsatz öffentlich in Schutz zu nehmen, aber daß sie diese Anwendung unter der Hand verbreiteten, während sie öffentlich sich damit begnügen mochten, die Theilnahme an den Götzenmahlen zu vertheidigen, bei welchen sie Gelegenheit fanden, heimlich ihrem bösen Gelüste zu fröhnen. Eigentlich war es ihnen freilich darum, das ganze Sittengesetz umzustürzen, aber ein Anderes ist es, ob sie damit auch sogleich öffentlich in der Gemeinde hervortreten durften. Nehmen wir an, diese heimliche Verführung zur πορνεια habe zufälliger Weise (damit meynen

wir, daß der Grund dieser Annäherung an die Christianer, nicht in ihrer Abkunft von Apollos, sondern in ihrer eigenen Individualität gelegen sey) bei Einigen zuerst Eingang gefunden, welche von Apollos für das Christenthum gewonnen worden waren, und auch sie haben ihr Laster unter der Theilnahme an Götzenmahlen verborgen, dieses aber an sich, oder mit dem Verdachte von Lasterhaftigkeit sey von Solchen gerügt worden, welche von Paulus gewonnen waren, weil diese als die älteren Christen aufmerksamer auf die Jüngeren im Christenthum waren, und selbst mit mehr Festigkeit den falschen Grundsätzen, die unter dem verführerischen Namen *Χριςυ εἰναι* verbreitet wurden, zu widerstehen wußten, so wird uns das Verhältniß aller Parthieen zu einander sehr deutlich. Jetzt erst wurde, von Paulus oder Apollos gegründet zu seyn, Partheisache. Diejenigen, welchen die Grundsätze der Christianer gefielen, meinten am besten die Erinnerungen der Aelteren zurückweisen zu können, wenn sie überhaupt die ganze Auktorität zurückwiesen, welche jene gegen sie geltend machten, indem sie sagten, Paulus gehe sie nichts an, sie kennen ihn nicht und er sehe ja gar nicht nach der Gemeinde. Die Pauliner waren also versucht, um auf der Rechtmäßigkeit ihrer Erinnerungen zu bestehen, den Paulus über den Apollos zu erheben. Hatten sie es aber vorher nur mit Einigen zu thun, welche von den sündhaften Grundsätzen angesteckt waren, so kamen ihnen jetzt alle Apollischen über den Hals, und die

Spaltung zwischen diesen beiden Parthieen war fertig auf die Weise, wie wir sie oben aus dem Briefe entwickelten; es wurde bei jeder Parthie ein absolutes Ueberschätzen ihres Apostels, so daß jede Parthie mit der Auktorität ihres Apostels gegen die andere sich aufstellte, statt aus dem christlichen Bewußtseyn selbst die Wahrheit zu ermitteln. Bei so bewandten Umständen konnten die Christianer die Spaltung der Gemeinde nicht besser benützen, als wenn sie auf die Seite der Apollischen traten, welche sie überhaupt als die jüngeren Christen zugänglicher sich denken mochten, und nun ein neues Moment in die Angriffe auf Paulus brachten, indem sie sein κηρυγμα als eine μωρια darstellten. Wenn nun gleich nach dem Bisherigen diejenigen, welche Paulus als die Parthie des Apollos betrachtet, nicht in diesen Vorwurf einstimmten, wohl fühlend, daß er auch ihren Apollos treffen könnte, so sahen sie es doch gerne, sofern es gegen diejenigen gerichtet war, welche sie als die Feinde ihres Apostels betrachteten. Durch diese Annäherung zwischen ihnen und den Apollischen hatten die Christianer Bürgerrecht, Sitz und Stimme in der Gemeinde, und es läßt sich denken, daß sie klug genug waren, ihre Angriffe auf die μωρια κηρυγματος nicht auf den Apollos auszudehnen.

Von einer andern Seite aber mußten dieser Parthei mit den Apollischen, die Pauliner zugleich, zugänglich seyn, sofern sie das Cerimonialgesetz bei Seite schafften. Waren nun Petriner da, welche sich unzufrieden äußer-

ten über die Freiheit der korinthischen Gemeinde, so waren es wiederum die Christianer, welche hier als die Vorkämpfer beider Parthieen auftraten, und die Vereinigung dieser drei Parthieen konnte so weit gehen, daß Jeder der Paulinischen und Apollischen gegen die Petriner sagen konnte: ἐγω εἰμι Χριστου, und darum frei von eurem Gesetze.

Nur wenn wir so die Parthieen auch wieder in einander geschoben betrachten können, erklärt sich das Faktum, daß diejenigen an Ort und Stelle, welche an Paulus schrieben, und über einige Gegenstände seine Belehrung sich erbaten, so wenig das Bild einer in Parthieen zerrissenen Gemeinde in ihrer Vorstellung hatten, daß sie der Parthieen gar nicht erwähnten, denn Paulus sagt ausdrücklich, daß er ὑπο των Χλοης diese Nachrichten habe, und also nicht aus dem Schreiben der Korinthier. Bei der Weise der Christianer, deren Princip so beschaffen war, daß sie mit seiner ganzen Konsequenz es nicht öffentlich an den Tag legen durften, konnte zu Zeiten die Gemeinde wirklich das Ansehen einer vereinigten haben, weil dieses, wenn diejenigen, welche hauptsächlich die Friedensstörer waren, schwiegen, von selbst eintreten mußte.

Daraus allein erklärt sich ferner XI, 18. συνερχομενων ὑμων ἐν ἐκκλησια ἀκουω σχισματα ἐν ὑμιν ὑπαρχειν και μερος τι πιστευω. — Die Erklärer stimmen darin überein, daß hier nur von dem Einflusse der σχισμα-

τα auf die Versammlung die Rede sey, indem nur das von Paulus sagen könne, daß er dieß zum Theil glaube, da er die σχισματα selbst ja nach dem Bisherigen glaube, ganz, wie er es gehört habe. Dieß setzt aber voraus, daß die σχισματα hauptsächlich sich wo anders geäußert hätten, als in der Versammlung, aber hier mußten sie ja doch zuerst sich kund geben, und Paulus kann das nicht als etwas Besonderes nennen. Ebenso ist V. 19. gegen diese Auffassung, wo Paulus ganz allgemein an Spaltungen und deren Daseyn, nicht aber an ihren Einfluß in den Versammlungen zu denken scheint.

Paulus hatte zwei Berichte. Die ὑπο Χλοης können unmöglich nur schlechthin die Partheiungen genannt haben, sondern sie müssen sie als den Grund mancher Unordnungen dargestellt haben, um so weniger können wir bei ihrem Berichte an dürftige Nachrichten von der Gemeinde denken, als Paulus sie mündlich vorhatte, und gewiß genau selbst sich erkundigte. Da also wir von diesen einen vollständigen Bericht über den Zustand der korinthischen Gemeinde erwarten können, so mußten diejenigen, welche den Brief an Paulus von Korinth aus schrieben, dieselben Unordnungen (wenn nicht anders freilich inzwischen neue entstanden waren) berichtet haben, welche Paulus bereits von denen der Chloe bekannt waren. Die Schreiber erwähnten dieselben Unordnungen und Schwierigkeiten, aber sie nannten den Grund derselben, das Partheiwesen gar nicht. Diese beiden Berichte setzt

Paulus als vollkommen wahr voraus, indem er auch die, welche den Brief geschrieben, sogar insofern für wahrhaftig hielt, daß sie das Partheiwesen, wenn sie es wirklich als den Grund der Schwierigkeiten, die sie berichteten, angesehen hätten, gewiß auch erwähnt haben würden, ja er muß ihnen so viel Offenheit zutrauen, daß sie diese Partheiungen erwähnt hätten, wenn es ihnen nur überhaupt als eine wichtige Unordnung in der Gemeinde in der Zeit, da sie schrieben, erschienen wäre, denn in beiden Fällen hätte Paulus sie rügen müssen wegen mangelhaften Berichts, der Mangel an Vertrauen vorausgesetzt hätte. Diese verschiedene Berichte, von denen der eine besonders die σχισματα hervorhob, der andere aber nur eine, wenn gleich über einige Punkte uneinige, doch durchaus nicht in σχισματα getheilte Gemeinde vorstellte, mußte Paulus, da beide ihm gleich wahr sind, vereinigen *). Die ὑπο Χλοης scheinen ihm tiefer gesehen zu haben, und darum, so lange er diesen Bericht in seinem Sinne hat, betrachtet er die Gemeinde auch besonders aus diesem Gesichtspunkte. Von Kap. VII. an hat er den andern Bericht vor, und nun wird dem Apostel selbst in seiner Vorstellung die Gemeinde eine äußerlich weniger zer-

*) Anders gestaltet sich freilich die Sache, wenn man annehmen wollte, die Angehörigen der Chloe seyen die Ueberbringer des Briefs von Korinth gewesen, und haben Auftrag gehabt, denselben mündlich zu ergänzen. Doch hat diese Vermuthung nichts für sich.

rissene. Er würde wirklich diesem Berichte nicht die ihm gebührende Ehre anthun, wenn er nicht gelten ließe, daß die Partheiungen nicht eine offene Zerrissenheit seyen; darum fügt er bei, daß er wirklich zum Theil glauben müsse, daß σχισματα da seyen, und diese Beschränkung der Behauptung, daß σχισματα da seyen, muß also darauf gehen, daß nur zu Zeiten die σχισματα hervortreten, aber als beständige verborgene Gährung bestehen *). Damit will aber Paulus den Bericht der Angehörigen der Chloe nicht der geringsten Uebertreibung bezüchtigen, sondern dieses μερος τι ist eine Beschränkung dessen, was man, nach den vier ersten Kapiteln, als die Ansicht des Paulus hätte ansehen können, daß die Gemeinde jedem Augenzeugen nur das Bild einer zerrissenen geben könne; er glaube selbst das Daseyn einer solchen Zerrissenheit nur zum Theil. Ebenso wenig haben wir uns die Sache so zu denken, als ob Paulus wirklich nun eine geringere Vorstellung von der Wichtigkeit des Partheiwesens habe, als im Anfange des Briefs. Keineswegs, sondern der schriftliche Bericht der Korinthier hatte dem Paulus nur die Ueberzeugung gegeben, daß sich der Umfang der einzelnen Parthieen nicht genau abgränzen lasse, weil sie sich

*) Zudem hatte Paulus nach XVI, 17. 18. wahrscheinlicher Weise als Ueberbringer dieses Briefs, bewährte Leute von der Gemeinde zu Korinth, noch als er schrieb, bei sich, durch deren mündlichen Bericht er über den gegenwärtigen Stand des Partheiwesens scheint beruhigt worden zu seyn.

äußerlich noch nicht geschieden hatten. Ebendarum konnte Paulus sagen, daß er ein σχισμα eigentlich erst zum Theil glaube *). Namentlich war es das Princip der Christianer, das eine solche Abgränzung in Parthieen noch nicht erlaubte. Diese Parthie war erst im Werden, wie die andern, und wir müssen verschiedene Abstufungen in derselben annehmen:

1) die ursprünglichen Elemente derselben, welche das παντα ἐξεστιν, als das Wesentliche, für den in Anspruch nahmen, der Christi seyn wolle. Oeffentlich wagten es auch sie noch nicht, diesen Grundsatz auf die πορνεια auszudehnen, aber im Geheimen wirkten sie darauf hin, unter den Christen eine vollkommene Sittenlosigkeit einzuführen.

2) Die Verführten, theils von Apollischen, theils von Paulinern, welche eine sittlich noch ganz reine Tendenz haben konnten, indem sie nur die Gleichgültigkeit gegen die Götzen als wesentlich bei den Christen ansahen, und, woran ihnen aber als Heidenchristen zu Korinth weniger liegen mochte, die Freiheit vom Ceremonialgesetze.

3) Die Verführten, welche eben durch die Sittenlosigkeit des Grundsatzes angezogen wurden.

---

*) So haben wir keinen Grund mehr, unter der αἱρεσις etwas anderes zu verstehen, als unter dem σχισμα, was auch gewiß nicht natürlich ist. Paulus nimmt mit dem πρωτον μεν in der Kürze das in den vier ersten Kapiteln Gesagte wieder auf, und sagt mit V. 20. das επαινω δε.

Waren dieß die Bestandtheile der Parthie, so erklärt sich daraus eben das ganze Verhalten des Paulus gegen sie und die übrigen Parthieen im ersten Briefe. Er greift nun die Christianer dem Namen nach nicht an, aber ihr Princip, wobei er jedoch nicht sagen kann, alle, die sich Χριστου nennen, haben dieses Princip in seiner ganzen Verderblichkeit angenommen, sonst müßte er geradezu sagen: werfet die Christianer hinaus aus der Gemeinde! Aber das kann er unter diesen Umständen nicht. Wenn Paulus geradezu als Hurer sie auszustoßen verlangt hätte, so hätten sie einen scheinbaren, und die Besseren unter ihnen einen wirklichen Grund bekommen, sich über Unrecht zu beklagen, und Paulus hätte höchstens eine Trennung der Apollischen und Christianer einerseits, und der Pauliner und vielleicht nun auch Petriner andrerseits zu Stande gebracht. Nichts konnte dem Christenthum in Korinth einen verderblicheren Stoß geben. Paulus geht einen sicherern Weg. Er hat in dem Bisherigen gezeigt, wie das κηρυγμα nicht ἐν πειθοις σοφιας λογοις bestehe, und damit den Paulinern und Apollischen zu erkennen gegeben, daß diejenigen, welche dieses Reden besonders hervorheben, ihrem Christenthum schädlich werden. Er konnte aber nicht hinzufügen, dieß sind die Christianer, und diese sind daher Menschen, welche dem Christenthum nie einen Dienst leisten können, er kann keinen Namen nennen, und sagt darum nur, daß durch dieses Treiben dem Christenthum entgegengearbeitet werde, und diejenigen, welche darin Ehre suchen, haben

nicht das πνευμα. Ja, wenn er auch hätte erreichen können, daß die Christianer auf sein Zureden hin von der ganzen übrigen Gemeinde ausgeschlossen worden wären, so hätte er dieses falsche Treiben aus seiner Gemeinde doch damit nicht ganz vertilgt, da es wohl Manche gab unter Apollischen und Paulinern, welche Gefallen an der kunstvollen Rede gefunden hatten. Das Princip konnte nur dann mit der Wurzel ausgerottet werden, wenn die Christianer selbst theils durch die gegen ihr Unwesen gerichtete Uebermacht der Gemeinde, theils durch Belehrung bewogen würden, sich zu ändern. In diese Unterordnung kamen die Christianer alsbald, wenn Pauliner und Apollische sich wider ihr Princip vereinigten. Von einer andern Seite aber mußte ihnen mit Ausschluß aus der Gemeinde gedroht werden, sofern sie ein anerkannt lasterhaftes Leben führten, und der Sinn des Apostels im Folgenden ist zu Teutsch: werfet die Hurer unter der Gemeinde hinaus, und hütet euch Alle vor jeder Veranlassung zum Laster, so wird es Ruhe werden.

Wenn es so scheinen möchte, als ob Paulus nur einen künstlich angelegten Plan der Klugheit befolge, so fürchten wir, dem großen Manne ein Unrecht zu thun, da dieses Verfahren des Apostels wohl nicht so in seiner Seele entstanden ist. Paulus gleicht einem Manne, den ein schwerer Schlag des Unglücks getroffen, und der den Umfang desselben, nach seinem Ursprunge und den schrecklichen Folgen, in Einem Augenblicke übersieht, sammt dem

einzigen Wege der Rettung, der noch offen ist. Mit Einem Blicke in die Verhältnisse, wie sie ihm beschrieben wurden, stand all das plötzlich klar vor dem Geiste des erleuchteten Mannes, und sein Brief mußte als ein Blitz zünden in die korinthische Gemeinde, der die Nacht, die auf ihr lag, erhellte, und den Rath der Herzen offenbarte.

§. 8.

Weitere Aufschlüsse über die Christianer und ihren Einfluß zu Korinth aus VI, 12. — VII.

Wir haben bisher den Grundsatz παντα ἔξεστιν den Christianern zugeschrieben, aber noch nicht erwiesen, daß er wirklich ihnen angehöre. Ehe wir aber dieses thun, haben wir eine andere Frage zu beantworten, ob wir auch von Kap. V. an noch Aufschluß über das Partheiwesen zu erwarten haben. Es ist nämlich bis jetzt gezeigt worden, wie in den vier ersten Kapiteln das Princip jeder Parthie bereits widerlegt sey, und so konnte man die Sache für abgeschlossen halten. Für unsern jetzigen Zweck, von dem παντα ἔξεστιν zu erweisen, daß es ein Grundsatz der Christianer war, haben wir die Frage so zu stellen, ob wir von VI, 12. an solchen Aufschluß über das Partheiwesen erhalten, namentlich aber könnte es scheinen, daß Kap. VII. hierüber keine Belehrung mehr gebe. Die Korinthier hatten nach VII, 1., wie man gewöhnlich annimmt, über die Rechtmäßigkeit oder Löblichkeit des ehelosen Lebens angefragt, und wir könnten

nach diesem Kapitel die Veranlassung zu dieser Frage in Verhältnissen finden, welche mit dem Partheiwesen lediglich nicht zusammenhiengen. Darauf würde VII, 26. 37. hinweisen, wornach man sich etwa denken könnte, daß ein Vater seine Tochter, dem, der sie heirathen wollte, aus dem Grunde versagt hätte, weil er die Ehelosigkeit für löblicher hielt. Auf ein solches Verhältniß könnte auch die Entschuldigung hinweisen, mit der Paulus die Empfehlung des ehelosen Lebens V. 35. schließt, er wolle damit Niemand wehe thun, er wolle nur der Korinthier eigenes Beste. So wäre denn der Wunsch, über den Vorzug des ehelosen Lebens Aufschluß zu erhalten, nicht durch das Partheiwesen veranlaßt worden, und wir würden also auch hier keine Belehrung mehr darüber erhalten.

Aber schon die bisherigen Erklärer stimmten meistens darin überein, die Ehelosen auf einer gewissen Parthie aufzusuchen, und haben sich für die Pauliner entschieden, weil ihnen Paulus hierin als Vorbild werde gedient haben. Wir können dafür, daß die Ehelosen Pauliner waren, noch auf eine weitere Bestätigung verweisen. Diejenigen, welche bei Paulus angefragt hatten, waren offenbar keine entschiedenen Gegner der Ehelosigkeit, nur Schwankende, und nach der Art, wie Paulus mit ihnen verhandelt, scheinen sie bisher für den Vorzug der Ehelosigkeit gewesen zu seyn, waren aber jetzt darüber schwankend geworden, und fragten darum bei Paulus an. Diejenigen, welche an Paulus schrieben, sind gewiß Pauli-

ner gewesen. Ob die Ehelosigkeit aber als Partheimerk-
mal angesehen wurde, und ob die Pauliner im Kampfe
mit den Parthieen hierin nachgeben wollten, oder ob
sie, durch oben angegebene Verhältnisse nur, in ihrer An-
sicht schwankend geworden waren, bleibt uns völlig unge-
wiß, wenn wir wie bisher annehmen, es handle sich hier nur
um den Vorzug des ehlosen vor dem ehlichen Leben. Wir
könnten höchstens denken, wie auch Neander thut, es
sey dieß eine Differenz zwischen Petrinern und Paulinern
gewesen, wobei wir jedoch nicht erfahren, wie es mit dem
ganzen Partheistreit zusammenhieng, ob es gerade im
Streit auch als eine Differenz hervorgehoben würde.

Es drängt sich uns die Frage auf, ob denn Paulus
blos um den Gegensatz des ehelichen und ehelosen Lebens
von den Korinthiern gefragt worden sey; es gibt ja ein
Drittes, die πορνεια; und da wir aus Kap. VI. sehen,
daß auch diese zu Korinth war, so könnte ja gar wohl die
Anfrage der Korinthier auch diese drei Dinge betroffen
haben. War die einreissende πορνεια mit eine Veranlas-
sung zur Frage und Gegenstand derselben, so können wir
bei denen, welche fragten, nicht voraussetzen, daß sie
erst nach der Verwerflichkeit der πορνεια fragten, sonst
hätte die Antwort des Paulus ganz anders beschaffen seyn
müssen. Wir müssen also von ihnen annehmen, daß sie
selbst die einreißende πορνεια mit Leid betrachteten, da
sie nun aber zugleich über das Löbliche der Ehelosigkeit Be-
lehrung wünschten, so hiengen wohl diese zwei Dinge auch

in ihren Gedanken zusammen. Die Umstände, die wir so bei den Korinthiern voraussetzen müßten, wären diese, daß Manche unter dem Vorwande des ehelosen Lebens sich der Lüderlichkeit ergaben. Darum fragten die Korinthier bei Paulus an, ob es nicht besser wäre, daß die Ehelosen überhaupt sich verheirathen. Nehmen wir dieß als die Frage der Korinthier, so ist V. 12. καλον ἀνθρωπῳ γυναικος μη ἁπτεσθαι. δια δε τας πορνειας ἑκαστος την ἑαυτȣ γυναικα ἐχετω, και ἑκαστη τον ἰδιον ἀνδρα ἐχετω — die bestimmteste Antwort darauf, und der Artikel τας vor πορνειας weist auf solche Hurerei hin, von der die Korinthier geschrieben hatten. Paulus geht nun auf das eheliche Leben selbst über, und sieht, daß auch dieses bei zeitlicher Enthaltsamkeit noch Gefahr biete.

Es ist wohl möglich, daß auch dieses noch Beantwortung der Fragen der Korinthier ist, daß nämlich dort wirkliche Fälle waren, da durch zeitliche Enthaltsamkeit des einen Theils aus religiösen Gründen der andere Theil in Laster verfiel. Auf solche wirkliche Verhältnisse mag sich auch beziehen, was über Scheidung eines Ehegatten, der Christ geworden war, gesagt wird, wie auch das, was über das Bleiben als Sclave gesagt wird, eine Beziehung zur Wirklichkeit haben mag, und selbst V. 18. wird eine solche haben, nur dürfen wir nicht annehmen, daß Alles Beantwortung des Briefs sey, namentlich von V. 18. scheint es zu albern für die, welche die Frager sind, erst durch besondere Anfrage sich Belehrung verschaffen zu wollen.

Doch darin liegt wenig, für uns aber ist das Eine wichtig, daß ein Hauptgegenstand der Anfrage bei Paulus die einreißende πορνεια war, welche unter dem Vorwande des ehelosen Lebens überhand nahm, also bei Solchen, welche dieses Laster verbergen wollten, und, da sie den äußern Schein des ehelosen Lebens annahmen, so gehörten sie wohl äußerlich zu den Paulinern, weßwegen ihr Zustand auch ganz besonders denen, welche bei Paulus anfragten, am Herzen liegen mußte.

Wenn wir schon oben die Schlechtesten der Apollischen in diesem Punkte mit den Christianern zusammenkommen sahen, so würden wir denn hier auch die schlechteste Gattung von den Paulinern bei ihnen antreffen, und es ist uns nur noch übrig, den Beweis zu liefern, daß wirklich die Christianer es waren, welche nach der Ansicht des Paulus die πορνεια eingeschleppt und verbreitet hatten.

Paulus erklärt das Einreißen der πορνεια aus einem allgemeinen Grundsatze, was daraus erhellt, daß er VI, 12. denselben, als die letzte Ausflucht der Hurer, widerlegt, und daß dieß nicht nur ein Gedanke des Paulus selbst ist, sondern daß er wirklich an Personen denkt, welche durch diesen Grundsatz das παντα ἐξεστιν rechtfertigen wollten, beweist das, daß er im Folgenden sich Mühe gibt, erst deutlich zu machen, daß die πορνεια Sünde sey, was er nicht zu thun nöthig hätte, wenn er nicht wirklich an Leute zu Korinth denken würde, die dieses Laster

für erlaubt hielten. Paulus denkt an Solche, welche nicht nur schlechthin Hurer sind, sondern dieses Laster durch diesen allgemeinen Grundsatz rechtfertigen wollten. Wäre dieß nun bei Paulinern oder Apollischen, als Solchen, der Fall gewesen, so hätte Paulus wohl nicht unterlassen, ihnen zu zeigen, wie sehr sie dadurch ihrem eigenen Princip, des Paulus oder Apollos zu seyn, untreu werden, wie er es ihnen von ihrer Partheisucht von III, 5. an gezeigt hatte. Darum können wir nicht glauben, daß einer dieser beiden Parthieen der Grundsatz gehöre.

Dagegen ist das Bestehen der Christusparthie uns aus dem, was wir in den ersten zwei Capiteln über sie erfahren haben, durchaus noch nicht deutlich. Paulus schreibt ihnen πνευμα τȣ κοσμȣ zu, und wir haben bis jezt noch keine Aeusserung dieses πνευμα, als die künstliche Rede. Wenn es nun richtig ist, was wir oben behaupteten, daß Paulus dort diesen weltlichen Sinn in der allgemeinsten Bedeutung dieser Parthie zuschreibe, so muß er dazu noch andere Gründe, als diese kunstvollen Reden gehabt haben, und hier hätten wir eben einen solchen Grund, nach dem ihnen Paulus oben mit vollem Rechte einen, dem Geiste Christi entgegengesezten, Geist zuschrieb. So müßen diese beiden Stellen, in Verbindung mit einander gebracht, unsere Erklärung über das Wesen der Christianer begründen, indem sie sich gegenseitig erklären. Die Reden werden, als aus dem πνευμα κοσμȣ hervorgehend, betrachtet, nicht nur wegen ihrer Form, sondern auch wegen ihres

Inhalts. Wenn die Bezeichnung: ἐν πειθοις σοφιας λογοις nur die Form angienge, so müßte es irgend ein kunstgerechtes Reden bezeichnen, auf was auch der Ausdruck II, 13. ἐν διδακτοις ἀνθρωπινης σοφιας λογοις hinweist. Allein es wäre dieß wohl das einzige Beispiel, daß dieses für sich eine religiöse Parthie gebildet hätte, welche, im Uebrigen mit der Gemeinde übereinstimmend, nur ganz dasselbe, also hier Χριϛον ἐϛαυρωμενον, wie Paulus, gelehrt hätte. Es konnte diese äussere Form, als ein Gegensatz gegen Paulus, nur dann Werth bekommen für eine Parthie, wenn sie sonst wünschte, sich ihm entgegenzusetzen, wenn der Inhalt, den sie in solcher Rede vortrug, dem des Paulus widersprach, und namentlich dann, wenn diese Leute es nicht wagten, mit diesem Inhalt ihrer Lehre einen offenen Kampf gegen den Apostel einzugehen; dann erst hoben sie diese, an sich unwesentliche Seite, als die wesentliche heraus. So hat also Paulus oben zwar ihr Princip, das πνευμα und das Hauptkennzeichen desselben, das sie öffentlich ankündigten, angegriffen, wie bei den andern drei Parthieen, aber wir sehen, daß jene Beschreibung noch nicht vollkommen ist, und schon der Ausdruck ἐν πειθοις — weist uns auf einen verführerischen Inhalt der Rede hin, der mit ihrem πνευμα κοσμου übereinstimmte. Die Beschreibung, welche Paulus im II. Capitel von dieser Parthie gibt, läßt uns also schließen, daß er noch mehr von ihr wußte, als er dort sagte, und wir können nicht mehr in Verlegenheit seyn,

welcher Parthie wir das παντα ἐξεστιν zuschreiben sollen. Wenn wir es nach dem Bisherigen weder Paulinern, noch Apollischen zuschreiben können, so bleibt uns nur die Wahl zwischen Petrinern und Christianern, unter welchen es nur für die Lezteren taugt.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß nicht anzunehmen ist, daß die Christianer öffentlich von Allen, die sich Χριστου nannten, die Ausdehnung ihres Grundsatzes auf die πορνεια verlangten. Ihre Lehre war ein Gift, das im Finstern schliech, und von unten hinauf die ganze Gemeinde unvermerkt zu verzehren drohte. Die Schlechtesten von beiden Parthieen waren bereits eingeweiht, und so wären sie im Stande gewesen, das Ganze nach und nach zu Grunde zu richten. Aeusserlich war noch der gute Ton, selbst unter dem Scheine der Ehelosigkeit suchte sich das Laster zu verbergen, aber der Baum war in seiner Wurzel angegriffen, und obgleich die Krone noch belaubt war, so zeigte sie doch schon an den verschiedenen Farben, die ihre Blätter annahmen, daß diese bald ein Spiel des Windes seyn werden, und dem Baume sein Herbst im Frühlinge gekommen sey. Denen, welche an Paulus geschrieben hatten, war diese Ursache des Verderbens entgangen, aber der treuen Wachsamkeit des Paulus konnte sie nicht entgehen. Er sieht schärfer, als die Frager von Ort und Stelle, und zeigt in Wahrheit, daß er ein Vater der Gemeinde, nicht nur, weil er sie gegründet hat, sondern auch, weil er sie überwacht, mit vä-

terlicher Umsicht und Weisheit. Schon früher nach V, 9. hatte er ihnen geschrieben, sie sollten nichts mit den Hurern zu thun haben, aber sie wollten ihn nicht verstehen. Jetzt wiederholt er die Erinnerung V, 1 ff., als das, womit sie beginnen müßen. Wenn von Paulus gerühmt wird, daß er immer bei seinen Gegnern auf die Principien losgehe, so greift er von VI, 12. an nicht nur das Princip der Theorie, sondern die verborgene Ursache der Wirklichkeit an. Ehe er Antwort gibt auf die Frage, ob bei der einreißenden πορνεια nicht allgemeine Verheirathung besser wäre, weist er auf das hin, wodurch eigentlich allein der πορνεια zu Korinth zu steuern ist, durch die Erkenntniß, wie wenig das παντα ἐξεςιν auf dieselbe anzuwenden sey für den Christen.

Ob das παντα ἐξεςιν im Briefe von Korinth stand, ist ungewiß, und jedenfalls wissen wir nicht, in welcher Verbindung, wir können nur angeben, in welche Verbindung mit der Frage des Briefes es Paulus bringt. Hier ist der Uebergang zu dem im Briefe Genannten, weßwegen wir uns nicht bemühen dürfen, den Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden aufzuzeigen, sondern die Fortsetzung der Rede ist hier eben in dem Uebergange auf eine äußere Veranlassung, noch weiter zu sagen, aufzusuchen. Rückert in seiner gründlichen Untersuchung dieser Stelle spricht sich folgendermaßen aus: „Mehrere „finden in der ersten Hälfte des dreizehenten Verses τα „βρ. — καταργησει zwei Argumente der Korinthier zur Ver-

„theidigung der Hurerei, das eine daher genommen, daß
„Genuß der Speise und Befriedigung des Geschlechts-
„triebs beides auf Naturnothwendigkeit beruhe, und da-
„her letztere ebenso erlaubt und unsündlich seyn müße,
„als ersterer; das zweite, aus dem Glauben an die völ-
„lige Vernichtung des Leibes hergeleitet, so daß jeder
„Gebrauch des Leibes, als einer nur vergänglichen Sa-
„che, rechtmäßig sey. Der zweite Theil enthalte dann
„nebst V. 14. die Widerlegung des Apostels. Einiges
„Scheines entbehrt diese Vorstellungsart keineswegs; es
„ließen sich aus jenen Gedanken Scheingründe zur Ver-
„theidigung der Unzucht bilden, und in der Art ihrer Be-
„antwortung läge unverkennbar eine gewisse Kraft. Und
„doch, nicht nur kann ich mich gar nicht überzeugen, daß
„man wirklich in Korinth, namentlich unter denen, von
„welchen der Brief ausgegangen war, auf solche Ver-
„theidigungsgründe gedacht gehabt, wenigstens, daß man
„sie dem Apostel vorgelegt habe." — Damit stimmen wir
vollkommen überein, daß diese Gründe dem Apostel nicht
von denen, welche den Brief geschrieben, vorgelegt wor-
den seyen, aber wir müßen, nach der mündlichen Unter-
redung mit den Angehörigen der Chloe, annehmen, daß
solche Gründe, wenn sie anders zu Korinth geltend ge-
macht wurden, dem Apostel bekannt waren, und nun stellt
er sie hier voran, um seinen eigenen Erinnerungen über
die πορνεία Bahn zu machen. Aber Rückert fügt noch

drei Gründe bei, wodurch er zu beweisen sucht, daß dieß nicht Argumente der Korinthier seyn können.

1) Es müße doch immer auffallen, daß Paulus nicht mit einem Worte auf die Folgerungen hindeute, welche man aus den vorgetragenen Sätzen ableite. Dagegen haben wir zu bemerken, wenn wir anders die Folgerungen, welche Rückert verlangt, richtig gefaßt haben, daß sie in der Antwort des Paulus, im zweiten Theile des Verses, uns genugsam angedeutet scheinen, wenn er hier sogleich die Folgerung aus der Naturnothwendigkeit des Genusses der Speise auf die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Befriedigung des Geschlechtstriebs mit den Worten zurückweist: το δε σωμα ὀ τη πορνειᾳ. Rückert sagt:

2) müße auffallen, daß Paulus einer so bewußten, so zu sagen systematischen, Behauptung eines Satzes, der seinen ganzen Abscheu erregen mußte, nicht heftiger, nicht einmal mit einem μη γενοιτο entgegentrete, sondern in so großer Ruhe von der Sache handle, als habe er nur zu warnen, keinen Frevel zu bestrafen. Darauf können wir erwidern, daß Paulus Gründe haben möchte, hier eher in belehrendem, als in heftig verweisendem, Tone aufzutreten, weil er wirklich Irrende vor sich zu haben denkt. Endlich sagt Rückert:

3) ebendiese Sätze können so gut die eigenen des Apostels seyn, daß man gar nicht sehe, warum man sie für fremde nehmen solle, und alle Spuren von Rede und Ge-

genrede, die man z. B. im Römerbriefe findet, fehlen hier so ganz, daß man in den Worten nicht den mindesten Anhaltspunkt für diese Deutung sehe. Daß diese Spuren von Rede und Gegenrede fehlen, ist wohl für sich noch nicht entscheidend, da, auch ohne diese Andeutungen, zu Korinth Jeder wußte, wer diese Reden im Munde führe.

Wir haben uns aber gegen das erste Argument, das den Korinthiern zur Vertheidigung der Hurerei zugeschrieben wird, und das daher genommen seyn soll, daß Genuß der Speise und Befriedigung des Geschlechtstriebs, beides auf Naturnothwendigkeit beruhe, zu verwahren, indem die Worte: τα βρωματα τῃ κοιλιᾳ — im Munde der Christianer nur den Sinn haben können, was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht, und ὁ θεος και ταυτην και ταυτα καταργησει enthält den Grund, warum der Mensch nicht durch solche Dinge, welche seinen Leib angehen, könne verunreinigt werden, weil es nemlich überhaupt gleichgiltig sey, wie der Mensch mit diesem, der Verwesung anheimfallenden, Leibe umgehe. Wir würden also hier einen zweiten Grund finden, den die Christianer für ihr fleischliches Treiben geltend machten, die einstige Vernichtung des Leibes, während sie oben ihre Freiheit von dem Sittengesetze damit rechtfertigten, daß sie Christi seyen.

Freiheit von allen unwesentlichen Banden war das Princip der Christianer, darum sagten sie: παντα μοι ἐξεστιν — und Paulus weist V. 12. ἀλλ᾽ ὐκ ἐγω ἐξουσια θη-

σομαι ὑπο τινος darauf hin, wie sie gerade durch konsequente Durchführung dieses Grundsatzes ihrer Freiheit verlustig werden, indem sie sich in die Gewalt ihrer Leidenschaften begeben. V. 13. nimmt das παντα ἐξεςιν nochmals auf, und fügt den Beweis bei, den die Christianer für ihr freies Treiben in Bereitschaft haben. In diesem Grunde, der Vergänglichkeit des menschlichen Leibes, womit sie die Gleichgiltigkeit dieser oder jener Speise für den Menschen rechtfertigten, daß es ja überhaupt gleichgiltig sey, ob der Mensch seinen Leib verunreinige, da ihn ja Gott zerstöre, lag unmittelbar die gefährliche Folgerung für die πορνεια, daß auch durch sie der Leib des Menschen, als nichtig und zum Voraus unrein, nicht verunreinigt werde. Paulus gibt nun die erste Folgerung aus diesem Grunde zu (doch wird er das τα βρωματα τῃ κοιλιᾳ weiter unten näher bestimmen), verwahrt sich aber sogleich gegen die weitere Folgerung für die πορνεια, ohne daß er damit den Grund selbst in dem Sinne, wie die Christianer es meinten, zugibt, sondern sogleich die Würde des menschlichen Leibes aus der Auferstehung Christi, erweist. Wie passend sagt er nun V. 15. gegen diejenigen, welche sich Christi zu seyn rühmten: ὀυκ οἰδατε, ὁτι τα σωματα ὑμων μελη Χριςȣ ἐςιν;?

Es könnte auffallen, warum Paulus, wenn er also hier die Christianer vor Augen hat, und zwar darum, weil er sie als die Verführer zur πορνεια ansieht, und ihnen also die Schuld beimißt, warum diejenigen, welche an

Paulus geschrieben, nöthig haben, über zunehmende Hurerei zu klagen, nun nicht bestimmt dieses den Korinthiern selbst sage, und die Schreiber des Briefs, denen dieser Zusammenhang von Ursache und Wirkung verborgen war, nicht belehrt habe. Wir können darauf nur antworten, daß er hier gerade so verdeckt von den Christianern redet, wie C. II., wofür wir im Bisherigen den Grund aus dem Wesen der christianischen Parthie nachwiesen. Wir können hier noch das hinzufügen, daß Paulus nicht im Stande war, den vollkommenen Beweis dafür aus der Ferne zu liefern, daß die Christianer die Urheber dieses Verderbens waren, und so mochte er sich darum auch hier begnügen, das verderbliche Princip umzustoßen, gleichgiltig, wem es angehöre, wovon er größeren Erfolg hoffen konnte, da er, in dieser Aufregung der Gemeindeglieder gegen einander, alle Vorsicht anwenden mußte, um nicht partheiisch zu erscheinen.

Wenn wir so erfahren, daß Christianern der Grundsatz παντα ἔξεστιν angehörte, so können wir dieselben nur für ursprüngliche Juden halten. Wir können nicht mit Sicherheit annehmen, daß das βρωματα allein auf die jüdischen Speisegesetze gehe, und wenn auch dieses, so konnte es auch Heidenchristen interessiren, auf diese Weise ihre Freiheit von diesen Gesetzen auszusprechen, und wir hätten hierin keinen Beweis, daß die Christianer Judenchristen waren. Zudem aber kann das βρωματα ebensowohl auf die Götzenmahle gehen, und die Gleichgiltigkeit

dieser konnte ein Heidenchrist so gut als ein Judenchrist behaupten. Allein der Beweis, daß die Christianer Judenchristen waren, liegt in dem πάντα ἔξεστιν als ihrem Grundsatze selbst, denn nur von jüdischer Seite aus konnte man, beim ersten Auftreten des Christenthums schon, eine solche Freiheit in demselben sehen, da der Heide dagegen das Christenthum immer nur als eine Beschränkung seiner bisherigen Freiheit, als einen Trost für sein Gewissen, lieb gewinnen konnte. Gewiß ist es viel natürlicher, daß diese Consequenz gegen das Sittengesetz von jüdischer Seite ursprünglich in das Christenthum eingeschwärzt wurde. Daß eine solche, dem Judenthum feindselige, Tendenz zu Korinth war, welche von Juden selbst ausgieng, die ihrer Herkunft sich schämten, zeigt VII, 18. an, welche Erinnerung des Paulus dann am natürlichsten hier steht, wenn es wirklich solche Juden gab, welche bemüht waren, durch eine chirurgische Operation die Spuren der Beschneidung zu vertilgen. Vielleicht ist auch, was Paulus VII, 21—23., sagt, durch dieselbe Parthie veranlaßt worden, da die Feindschaft wider die Sklaverei, einestheils als eine Feindschaft wider das Gesetz, das den Sklaven noch duldete, anderntheils daraus zu erklären wäre, daß sie als Juden den Zustand der Sklaverei nur als einen zeitlichen zu betrachten gewohnt waren, und in Christo wäre das ewige Jubeljahr erschienen.

§. 9.

Der Gesichtspunkt, aus dem Kap. XV. zu betrachten ist.

Da wir in dem vorhergehenden Paragraphen die Christianer als Läugner der Auferstehung kennen lernten, so haben wir uns sogleich an Betrachtung des XV. Kap. zu wenden, wo wir über diesen Punkt zum Voraus weiteren Aufschluß hoffen können.

Rückert verlangt mit allem Recht, daß der Ausleger, wenn irgendwo, so hier den eigenen dogmatischen oder philosophischen Standpunkt verlassen und sich bemühen müsse, so ganz hinüberzutreten auf den des historischen Paulus, daß er, so viel irgend möglich, alle die Grundsätze, auf welche dieser baut, ganz mit denselben Augen, wie dieser selbst, betrachte. Rückert verwahrt sich gegen ein solches Uebertragen des eigenen philosophischen oder dogmatischen Standpunktes auf die Betrachtung des Paulus wohl aus zwei Gründen. Einmal, weil der eigene Standpunkt uns verführen könnte, den Paulus auf dem seinigen dasselbe sagen zu lassen, was uns gemäß ist, während doch Paulus in Wahrheit auf seinem Standpunkte ganz Anderes sagen würde, als wir finden. Dann aber auch darum protestirt wohl Rückert, weil der mögliche Widerstreit gegen unsern Standpunkt uns unbillig machen könnte gegen die Beweisführung des Paulus, die an ihr selbst wohl noch Kraft haben könn=

te, wenn sie auch unserem Standpunkte nicht gemäß wäre, daß wir also durch den Maaßstab, den wir an die paulinische Beweisführung bringen, erst seine Arbeit entstellten. In beiden Fällen würden wir den Paulus in einem falschen Lichte betrachten. Diese Gefahr ist nun aber auch da bei der Einen Untersuchung, welche Rückert sich vorbehalten will, nämlich, mit völliger Hintansetzung des eigenen philosophischen Standpunktes, allein darnach zu fragen, mit welcher logischen Richtigkeit der Apostel verfahre. Wir sind weit entfernt zu sagen, daß diese Untersuchung fehlen dürfe, wenn wir den Apostel ganz verstehen wollen, aber sie darf nicht so vorherrschen, daß unter ihr auch ebenso der historische Paulus und sein Standpunkt untergeht. Dieses geschieht, wenn wir die Beweisführnng des Paulus einzig darnach beurtheilen, ob sie vollkommen logische Richtigkeit habe, während sein historischer Standpunkt eben der war, daß er nicht zu einer solchen logischen Präcision nach allen Theilen durch denselben genöthigt war. Wollte Paulus nur Beweise ad hominem geben, so thun wir ihm großes Unrecht, wenn wir immer nur auf das Eine hinweisen, wiefern seinem Beweise das fehle, was ihn zu einem allgemein gültigen mache, ohne zugleich zu zeigen, wie angemessen dieser Beweis doch für die seyn konnte, mit denen Paulus zu thun hatte. Keineswegs möge man darin eine Beschuldigung gegen Rückert sehen, als ob er dieses versäumt hätte, nur schien nöthig, dieses vor-

auszuschicken, um zu zeigen, wie wichtig es sey, den historischen Standpunkt des Paulus genau zu erforschen.

Nach dem Einen, was wir mit völliger Gewißheit von Paulus erfahren, daß Solche zu Korinth gewesen, welche die Auferstehung der Todten läugneten, kann des Paulus Standpunkt ein ganz entgegengesetzter seyn. Er kann entweder sich zum Ziele setzen, diese Läugner zu widerlegen, um sie für seine Ansicht zu gewinnen, was Rückert annimmt, wenn er sagt, daß Paulus die der seinigen entgegengesetzte Meinung umzustürzen suche. Oder aber er kann darauf ganz verzichten, und nur das Eine suchen, diejenigen, welche noch glauben und feststehen in der Lehre, wie er sagt, in dieser Stellung zu erhalten. Die Erreichung dieses letzten Zwecks ist zugleich gegeben, wenn er den ersten erreicht, aber nicht so umgekehrt. Denn Paulus kann diejenigen, welche noch stehen, zu bestärken hoffen, ohne alle Rücksicht auf die Gründe der jetzigen Gegner, einfach dadurch, daß er ihnen dieselbe Gründe wiederholt, wodurch sie sich, vor dem Auftreten dieser Gegner, für die Lehre von der Auferstehung entschieden hatten. In diesem Falle können wir urtheilen — (aber ob mit Recht, ist noch zweifelhaft, da wir immer doch davon ausgehen müssen, Paulus sey mit seiner Gemeinde genauer bekannt gewesen, als wir, und habe eben darum auch das jedesmal Taugliche besser zu bestimmen gewußt), daß eine solche Darstellung unter den gegenwärtigen Umständen habe wenig fruchten kön=

nen; aber wir würden uns selbst an einem richtigen Verstehen der Beweisführung hindern, wenn wir unsern Tadel auf diese so übertragen wollten, daß wir beständig nur die Rücksicht auf die Gegner vermißten, ohne zugleich uns zu fragen, ob nicht, wenn wir einmal dieses außer Acht lassen, der Beweis für den Zweck, den der Apostel sich vorsetzt, vollkommen sey, und so kann also hier allerdings der Apostel die Seinigen befestigen, ohne den Gegnern selbst irgend einen Stoß zu geben.

Er kann aber auch diesen Zweck, die Seinen zu befestigen, um so sicherer zu erreichen hoffen, wenn er Rücksicht nimmt auf die jetzigen Angriffe der Gegner. Hier sollte man allerdings erwarten, daß er die Angriffe der Gegner vollständig widerlegen werde, denn je mehr er dieß thue, um so mehr werden die Seinen befestigt. Aber keineswegs dürfen wir den Apostel tadeln, wenn er bei diesem Befestigungswerke, eine Stelle, die er für unangreifbar hält, nicht von Neuem in Vertheidigungszustand setzt, wenn sein Zweck nicht der ist, die Gegner selbst überzeugend zu widerlegen, sondern nur den Seinen zu zeigen, wie sehr jene von dem wahrhaft Christlichen abweichen.

Welchen von diesen zwei Standpunkten Paulus einnehme, kann sich uns nur ergeben aus genauer Prüfung seiner Beweise, wenn nämlich diese, unter Voraussetzung des einen Standpunkts, schlagender sind, als unter der des andern, so haben wir uns für diesen Standpunkt,

als den des Paulus, zu entscheiden. Daß Paulus den zweiten Standpunkt, die Seinen zu befestigen, ohne Rücksicht auf die jetzigen Gegner, eingenommen habe, ist an sich unwahrscheinlich, obgleich wir die Unmöglichkeit dieser Behauptung nicht nachzuweisen im Stande sind. Aber unwahrscheinlich bleibt dieß, nicht sowohl darum, weil wir dieses Unternehmen unter den jetzigen Umständen für fruchtlos halten müßten, sondern vielmehr darum, weil wir voraussetzen können, daß, bei den mannigfachen Mittheilungen von bewährten Gemeindegliedern, Paulus diese Gegner, sammt ihren Beweisen, genau erforscht habe, und in sich die Kraft fühlte, ihren Angriffen selbst entgegenzutreten. Darum können wir zwar die Unmöglichkeit der Voraussetzung nicht darthun, daß Paulus die Gründe der Gegner selbst gar nicht berücksichtige, und man kann damit uns immer noch entgegenhalten, wir lernen aus den Beweisen des Apostels seine Gegner nicht kennen, aber als höchst unwahrscheinlich werden wir alle Einwürfe von diesem Standpunkte aus im Folgenden unberücksichtigt lassen. Paulus fühlte in sich die Kraft, den Feinden die Stirne zu bieten, sonst wäre er bei der Redlichkeit seines Charakters und bei dem einzigen Interesse, dem sein Leben geweiht war, der Wahrheit, selbst überzeugt durch ihre Gründe, zu ihnen übergetreten. So bleibt uns nur noch von zweien Eins übrig, entweder wollte Paulus seine Gegner hier selbst überzeugen, und ist darum genöthigt, ihre Gründe, bis auf alle mögli-

chen Einwendungen von ihrer Seite, zu verfolgen und zu widerlegen; oder er wollte nur, mit Rücksicht auf die jetzigen Gegner, die Seinen befestigen, und thut dieß, indem er das wahrhaft Christliche, so wie auch sie es inne hatten, neben die Behauptungen der Gegner stellt, um zu verhüten, daß dieselben die Seinen nicht unter dem falschen Scheine betrügen, den wahren Geist Christi zu haben, wobei er aber nicht gerade nöthig hat, jeden besonderen Einwurf, den diese ihm entgegensetzen konnten, auf das Genaueste zu verfolgen. Finden wir in der Beweisführung des Apostels, daß er nur dieses Letzte mit derselben erreichen konnte, so hat er selbst auch nur dieses Letzte im Sinne, denn wenn wir nicht annehmen, Paulus habe besser als wir gewußt, was er mit seiner Rede ausrichten könne, so verlieren wir den nöthigen Grund und Boden aller Auslegung, denn es ist dieß gewißlich die erste Bedingung derselben, daß wir dem Schriftsteller zutrauen, er habe einen bestimmten Zweck seiner Rede gehabt, und nur dann dürften wir die Mittel zu Erreichung desselben als unzulänglich darstellen, wenn nur dieser Eine Zweck, den wir annehmen, möglich wäre; sind aber diese Mittel, bei Voraussetzung eines andern Zweckes, zulänglicher, so müssen wir, eben um der nun eintretenden Tauglichkeit der Mittel wegen, diesen andern Zweck bei dem Schriftsteller voraussetzen.

Wollen wir nun, diesen Grundsatz auf die Beweisführung des Paulus anwendend, ihre Stärke oder Schwä-

che kennen lernen, so ist vor Allem nöthig, daß wir uns, wie auch Rückert mit den meisten Auslegern thut, darüber zu verständigen suchen, was die Gegner der Auferstehung behauptet haben. Es sind zwei Fragen hier von der größten Wichtigkeit: Läugneten die Gegner die Auferstehung Christi und damit alle Fortdauer nach dem Tode, oder glaubten sie diese beiden christlichen Grundsätze, und läugneten nur die Fortdauer nach dem Tode, nach apostolischer Weise gedacht, nämlich die Auferstehung des Leibes der Glaubigen, indem sie mit der apostolischen Kirche darüber einig waren, daß Christus auferstanden und der Geist der Glaubigen fortdaure? Für das Erste, daß die Gegner die Auferstehung Christi nicht bezweifelt haben, führt Rückert an, daß Paulus einen solchen Zweifel mit keinem Worte berücksichtige und fügt bei, daß es fürwahr unglaublich sey, daß in jener Zeit irgend ein Mensch, gleichviel ob Jude oder Heide, einen gekreuzigten, aber nicht auferstandenen, Christus, als den Herrn, den Urheber des Heils für die Menschheit, anerkannt haben würde. Für das Zweite, daß die Gegner nur die Auferstehung des Leibes, aber nicht alle Fortdauer nach dem Tode, geläugnet haben, führt Rückert an, daß das Christenthum seinen Bekennern, innerhalb dieses Lebens, des Erfreulichen so wenig bot, daß, ohne die Hoffnung, die es mit sich führte, höchstens einzelne, hochsittliche Naturen dasselbe hätten annehmen können, und also auch diese Gegner nicht Läugner aller Fortdauer

seyen. So wenig dieser zweite Grund für unsere Annahme paßt, daß die Christianer diese Läugner waren, denen das Christenthum innerhalb dieses Lebens noch des Erfreulichen genug geboten hätte, und so prekär an sich der eine, wie der andere dieser Gründe ist, so müssen wir doch von irgend einer Voraussetzung über diese Läugner der Auferstehung ausgehen, und es muß nun erst die Betrachtung der paulinischen Abhandlung die Bestätigung oder Verwerfung derselben abgeben, an welche wir also mit dieser Annahme Rückerts gehen.

Um den Blick in die Beweisführung des Apostels noch mehr sicher zu stellen, sagt Rückert S. 396. zu dem Bisherigen: „Demnach wissen wir wenigstens so „viel, daß die τινες in Korinth nicht solche Materiali„sten gewesen seyen, welche jede Fortdauer des Lebens „über die Gränzen dieses Erdendaseyns hinaus geläug„net haben, daß sie also nur die Form bestritten, in „welche die Hoffnung der Christen sich im Schooße des „Judenthums nothwendig von ihrem Entstehen an geklei„det hatte, den Glauben an eine Auferstehung des Lei„bes nach der Auflösung des Todes. Daraus scheint „nun allerdings zu folgen, daß die Gegner, die er be„streitet, nicht von der judaisirenden Parthie, wenigstens „nicht Judenchristen gewesen seyen; denn ein Jude, der „ein ewiges Leben glaubte, glaubte es — wenig helle„nisch gebildete Juden etwa ausgenommen — ohne Zwei„fel in derselben Form, wie unser Apostel.“ Daraus

macht nun Rückert den Schluß: Heidenchristen waren es also höchst wahrscheinlich — und wir machen nach dem Bisherigen den Schluß: solche hellenisch gebildete Judenchristen waren es also höchst wahrscheinlich. So erhalten wir in diesem Abschnitte den vollendeten Aufschluß über diese Parthie. Es waren, wie wir aus K. II. sehen, in hellenischer Wissenschaft, und namentlich Rhetorik, gebildete Juden, die also schon, ehe sie Christen wurden, über den beschränkten Partikularismus ihres Volks erhaben waren, und darum suchten sie wohl auch ihre Religion selbst über diesen Partikularismus zu erheben. In diesem Bestreben konnte ihnen nichts erwünschter seyn, als die Kunde von dem gekreuzigten und auferstandenen Messias, welcher sie auch die Heiden zufallen sahen. Das alte Gesetz, das nicht für die Heiden taugte, erschien ihnen aufgehoben und alle Sünden vergeben. Schon von ihrer gelehrten hellenischen Bildung her konnte ihnen die leibliche Uebung der Juden, wie sie das Cerimonialgesetz gebot, verhaßt geworden seyn, die geistige Uebung, in ihrem Sinne, war ihnen höher, und es erschien ihnen alles Bemühen eine solche leibliche Reinheit unnütz, da ja der Leib doch unrein und der Verwesung unterworfen sey. Diese Ansichten brachten sie in das Christenthum herüber, durch welches, auch nach ihrer Meinung, die höchsten Bestrebungen der Menschheit, die nur auf Geistiges gerichtet seyn können, erreicht wurden. Darum schätzten sie alle literarische Bildung und Weis-

heit dieser Welt so hoch. Darum sagt gegen ihr Treiben Paulus sehr treffend: (I, 26.) *βλεπετε την κλησιν ὑμων, ἀδελφοι, ὁτι ὀ πολλοι σοφοι κατα σαρκα, ὀ πολλοι δυνατοι, ὀ πολλοι εὐγενεις· ἀλλα τα μωρα τυ κοσμυ ἐξελεξατο ὁ Θεος* etc. Er hält den Christianern hier entgegen, daß das Christenthum, bei ihrem Treiben, gerade das nicht werden könne, was sie wünschen, eine Religion für alles Volk, welchen Universalismus sie selbst für das Höchste im Christenthum hielten. Der Geist allein dünkte ihnen einer Pflege werth, er ist darum von ewiger Dauer, aber der Leib wird untergehen, und es treten uns also hier dieselben Feinde des Apostels entgegen, denen er (VI, 12.) das *παντα ἐξεςιν* und (V. 13.) *τα βρωματα τῃ κοιλιᾳ και ἡ κοιλια τοις βρωμασιν· ὁ Θεὸς και ταυτην και ταυτα καταργησει* — in den Mund legt.

Wir haben nicht erst auf die Gefahr aufmerksam zu machen, in welche solche Gegner das Christenthum in einer Stadt, wie Korinth, bringen mußten, und man erschrickt noch unwillkührlich, wenn sie sich so in ihrer ganzen Größe plötzlich vor uns aufrichten. Diese Gegner wären bewandert in hellenischer Kunst und Wissenschaft, und machten die Beschäftigung mit solcher Kunst zur Hauptsache für den Christen, hieran werde der ächte Jünger Christi erkannt. Sie waren darum Feinde der apostolischen Predigt und hatten selbst alle Waffen, wodurch diese die Welt eroberte, in Händen, nämlich Christum,

den Gekreuzigten für die Sünden, den Auferstandenen, um unserem Geiste den Weg des ewigen Lebens zu weisen. Dabei verlangten sie keine Entsagung von dem Jünger Christi, sie konnten in noch weit größerer Ausdehnung zu ihren Jüngern sagen, was Paulus den Seinen sagt: παντα ὑμων ἐςι, ειτε κοσμος, ειτε ζωη, ειτε θανατος, ειτε ἐνεςωτα, ειτε μελλοντα — alle Gehäuse einer reichen Stadt lagen offen da für den Glaubigen; es gibt keine Schuld, Christus hat sie durch sein Sterben getilgt; es ist nichts zu fürchten für ihn, sein Geist wird ewig leben, und der Genuß, den ihm die Wissenschaft bereitet, bürgt ihm für seine Verschiedenheit von dem Leibe, Christus sein Herr ist auferstanden, und mit Gott wird auch der Geist des Glaubigen ewig seyn.

Waren dieß die Gegner des Apostels, so konnte er wahrhaftig nicht hoffen, sie durch einen Brief von ihrem Unrecht in der Schnelligkeit zu überzeugen, es konnte ihm nur darum zu thun seyn, das, was in der Gemeinde von ihrem Einflusse noch nicht ergriffen war, zu bewahren, und darauf ist nun der ganze Brief gerichtet, dieß ist fortwährend seine Absicht, da er nicht hoffen kann, die Gegner zu überzeugen, so ist er nur darauf bedacht, die Seinen von dem Unrecht der Gegner zu überzeugen, und dadurch ihren Einfluß aufzuheben, was ihm, wie der zweite Brief zeigen wird, größtentheils gelungen ist.

Die Bestätigung dieser Vermuthungen haben wir nun aus Kap. XV. nachzuweisen.

§. 10.

Die Betrachtung von Kapitel XV.

Läugneten die Christianer nur die Auferstehung der Glaubigen, und glaubten die Auferstehung Christi und die Fortdauer des Geistes, so können wir zum Voraus nichts Anderes von Paulus erwarten, als daß er, sey es nun für die Seinen, um sie in ihrem Christenthum zu bestärken, oder für die Gegner, um sie zu überzeugen, darauf ausgehen werde, zu zeigen, wie verschieden auch dieses Läugnen von dem wahrhaft Christlichen sey. Wir betrachten also, auf welche Weise dieses von Paulus geschieht.

XV, 3—8. erhalten wir mehrere historische Beweise für die Auferstehung Christi, und die Art, wie Paulus dieselben (V. 1—2.) einführt und (V. 11.) schließt, zeigt deutlich, daß er sich hier nur mit denen beschäftige, welche noch im rechten Glauben sind, denen er ihre Gründe wiederholt, um sie in demselben zu befestigen.

Nun heißt es weiter (V. 12.): *εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσι τινὲς ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;* — Dazu sagt Rückert: Indem der Apostel fragt, wie es möglich sey, daß, während der auferstandene Christus gepredigt werde, doch Einige unter ihnen die Auferstehung der Todten läugnen, setzt er zweierlei voraus, zuerst, daß an der Auferstehung Christi Niemand unter ihnen zweifle;

sodann aber, daß Glaube an die Auferstehung Christi und Ablängnung der Auferstehung überhaupt ohne Widerspruch nicht Statt finden könne. — Mit dieser Bemerkung Rückerts sind wir vollkommen einverstanden.

13. — εἰ δε ἀναςασις νεκρων ὐκ ἐςιν, ὐδε Χριςος ἐγηγερται. — Nach Rückert ist hier die Form des Beweises: Was überhaupt unmöglich ist, kann auch im einzelnen bestimmten Falle nicht erfolgen.

Findet also für den Gestorbenen keine Wiederkehr in's Leben Statt, so ist auch Christus nicht in's Leben wiedergekehrt, sondern ein Todter, wie die Andern alle. Dazu macht Rückert die Bemerkung: Diese Argumentation, so scheinbar sie ist, leidet doch an einem Mangel. Das rüge er nicht, daß Paulus Fortdauer und Auferstehung identificirt, dieß sey — wiefern einer — ein Fehler der Grundansicht, nicht der Argumentation; auch das nicht, daß ein Unterschied zu seyn scheine, zwischen der Wiederbelebung eines Leichnams, der erst 36 Stunden todt gewesen, und eines längst in Verwesung übergegangenen, denn einmal betrachte Paulus die Sache gar nicht von Seiten ihrer rein physischen Möglichkeit, und sodann, auch wenn er's thäte, würde er die Antwort geben können; daß es, für die Allmacht τυ καλυντος τα μη ὀντα ὡς ὀντα, einen Unterschied des Leichteren und Schwereren nicht gebe. Wohl aber sey das zu rügen, daß der Schluß nur gelten könnte, wenn Paulus eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen — auch

die Glaubigen sind in dieser Hinsicht nur als Menschen zu fassen, da die Gemeinschaft mit Christo in ihrem Wesen nichts geändert hat — statuiren würde. Denn sobald Christus ein Wesen höherer Natur, sobald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes sey, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben müsse, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar. Wir müßten also sagen, Christus werde hier nur nach seiner menschlichen Natur betrachtet, die allerdings dieselbe ist mit der Natur anderer Menschen.

Mit dieser Ausstellung an dem Argumente des Paulus scheint uns Rückert seinem Grundsatze, nur den historischen Paulus zu betrachten, untreu zu werden, und zwar aus zwei Gründen. Einmal hat er nicht erwiesen, was doch die Voraussetzung seines Tadels seyn muß, daß der Apostel hier die Gründe der Gegner so zu widerlegen sucht, daß sein Beweis für sie selbst überzeugend seyn soll, worüber wir vor Allem im Klaren seyn müssen, wenn wir den historischen Paulus geben wollen. Aber auch, wenn dieß der Fall wäre, daß Paulus seine Gegner überzeugen wollte, so dürfen wir nicht verlangen, daß sein Beweis ein allgemein gültiger sey, sondern wir müssen, wenn sein Beweis, wie Rückert richtig zeigt, kein allgemein gültiger ist, annehmen, daß der Stand seiner Gegner ihn nicht zu einem solchen nöthigte. Daraus folgt nun das Andere, daß Rückert mit einer ei-

genen philosophischen Betrachtung an die Sache kommt, wenn er sagt, daß die Wesensgleichheit Christi mit den Menschen hier fälschlicher Weise vorausgesetzt werde, weil er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes sey. Was nöthigt den Paulus, die Sache gerade aus diesem Gesichtspunkte hier zu betrachten? Oder wissen wir, daß die Gegner aus diesem Grunde die Auferstehung bei Christo zugaben, und bei den Glaubigen läugneten? Ja selbst wenn Paulus diesen Gedanken hatte von der Person Christi, wie verhielt sich in seiner Vorstellung zu diesem Logos die menschliche Natur? War es ihm eine Ungleichheit des Wesens der Menschennatur? Wir sind offenbar noch so wenig von der Vorstellung des Paulus, die er hier hatte, unterrichtet, daß wir ihn noch nicht eines Fehlers im Argumentiren beschuldigen können. Hatten die Gegner nicht gerade diesen Einwurf gegen die Wesensgleichheit Christi mit uns Menschen, wie können wir dem Paulus zumuthen, daß er darauf Rücksicht nehmen soll? Aber Rückert wird uns entgegenhalten, daß des Paulus Gegner irgend einen Grund haben angeben müssen, aus dem sie die Auferstehung bei Christo zugaben, bei den Glaubigen aber läugneten. Diesen Grund müssen wir historisch zu bestimmen suchen.

Waren die Christianer solche Leute, wie wir angaben, so können sie den Grund des ewigen Untergangs des Leibes des Glaubigen, eben in dessen sündhafter Beschaffenheit, in der Nothwendigkeit zu sündigen, in dem

Zusammenhange dieses Uebels mit der Sünde und Strafe Adams gesucht haben. Christi Leib allein aber könne fortdauern, wegen seiner wesentlichen Ungleichheit hierin von dem Leibe aller Menschen. Wäre nun die Absicht des Paulus gewesen, diese Leute von ihrem Irrthum zu überzeugen, so hätte er gegen sie allerdings die Wesensgleichheit des Leibes Christi, mit dem unsrigen, ausdrücklich erweisen müssen, was nach seiner Vorstellung er dadurch gezeigt hätte, daß er auf den heiligen Wandel der Glaubigen verwiesen, wodurch ihr Leib geheiligt und durch das Innwohnen des heiligen Geistes ein Tempel Gottes werde. Dieser Unterschied seiner Lehre von der der Gegner konnte dem Paulus ganz klar vor der Seele stehen, ohne daß er ihn hier in seiner Beweisführung besonders sichtbar machte, weil er nur den Zweck hatte, den Seinen zu zeigen, wie sehr die Gegner von der ächt christlichen Lehre sich entfernen, welche die, mit denen Paulus zu thun hat, noch inne hatten. Er setzt den Glauben an diese Wesensgleichheit, in welche der Leib der Glaubigen mit dem Leibe Christi komme, bei denen, an die er schreibt, in so weit voraus, da er sie kennt als Solche, welche das παντα ἐξεστιν noch verwerfen, und so meint Paulus eben, was Rückert läugnet, daß die Gemeinschaft mit Christo das Wesen der Glaubigen geändert habe, und er betrachtet sie nicht mehr schlechthin als Menschen, sondern als Glieder Christi, welche durch diese Gemeinschaft von dem Tode, dessen

ja, die menschliche Natur, nach seiner Vorstellung, nicht ursprünglich theilhaftig, befreit seyen. So steht ihm und den Seinen die Wesensgleichheit der menschlichen Natur in den Glaubigen mit Christo fest, und für diese zeigt er nun, wie sehr diejenigen irren, welche sich mit einer geistigen Fortdauer begnügen wollen. Denn der Christ, welcher glaube, Christi Glied zu seyn, und strebe ihm leiblich ähnlich zu werden, durch den Sieg über die Sünde, habe keine andere Wahl, als entweder zu glauben, auch Christus, mit seinem unsündigen Leibe, sey nicht auferstanden; oder, wenn er sich davor scheue, und also glaube, daß der unsündige Leib erweckt werde durch die Macht Gottes, so müsse er auch immerhin annehmen, sein Leib werde durch diese Macht und Gnade Gottes erweckt werden.

An diese mögliche Hauptsache im Beweise hat auch Rückert gedacht, wenn er, seinen Tadel gleichsam zurücknehmend, sagt, wir müssen, um den Mangel der Beweiskraft in den Worten des Paulus aufzuheben, annehmen, daß er Christum nur nach seiner menschlichen Natur betrachte, die allerdings dieselbe sey mit der Natur aller Menschen. Wir zweifeln, daß Paulus von dieser Vorstellung ausgeht, es ist ihm zunächst nur um eine Wesensgleichheit der Glaubigen zu thun. Wenn aber auch, so müssen die Gegner eben dieses geläugnet haben, da sie bei Christo die Auferstehung zugaben, aber für die Glaubigen dieß nicht thun zu können meinten, und wenn

Paulus die Gegner überzeugen wollte, so mußte er schlechterdings gegen sie diese Wesensgleichheit erst geltend machen, da er aber dieses unterläßt, so können wir ihm nur zutrauen, daß er für die Glaubigen schreibe. Rückert macht selbst die Annahme dieses Arguments bei Paulus, aus der getrennten menschlichen und göttlichen Natur, unwahrscheinlich, indem er sagt, daß Paulus eine solche Scheidung der beiden Naturen in Christo mit klarem Bewußtseyn nie ausspreche. Nach unserer Ansicht handelt es sich aber auch hier bei Paulus nicht um eine Unterscheidung dieser beiden Naturen, sondern nur der leiblichen und geistigen; daß der Glaubige durch seine Gemeinschaft mit Christo ihm nicht nur geistig, sondern auch leiblich ähnlich werde, ist seine Lehre, und diese beiden Naturen mußte Paulus in Christo, wie in dem Menschen, unterscheiden.

Der weitere Gang des Apostels ist dieser:

V. 12. sagt, die Korinthier sollen sich nicht täuschen lassen, durch diejenigen, welche die Auferstehung der Todten läugnen, — denn es sey unmöglich, an Christum den Auferstandenen zu glauben, wie sie thun, wenn man die Auferstehung der Glaubigen läugne — 13. —, wenn wir uns nämlich nicht denken können, daß Gottes Allmacht die geheiligten Leiber der Glaubigen erwecke, so können wir ihr dieß auch bei Christo nicht zuschreiben. — 14. — Dieß hebt den christlichen Glauben geradezu auf, und — 15. — macht die Apostel zu Lügnern wider Gott,

dem sie etwas zuschreiben, was er doch nicht gethan hat oder nicht thun kann. Dieß wird bis V. 17. bestätigt und V. 18. beigesetzt: *ἀρα και οἱ κοιμηθεντες ἐν Χριστῳ ἀπωλοντο*. 19. — *Εἰ ἐν τῃ ζωῃ ταυτῃ ἠλπικοτες ἐσμεν ἐν Χριςῳ μονον, ἐλεεινοτεροι παντων ἀνθρωπων ἐσμεν*. In diesen zwei Versen will man einen Grund für die Annahme finden, daß Paulus es hier mit Läugnern der Unsterblichkeit überhaupt zu thun habe, und Rückert sieht sich genöthigt, um seine Ansicht zu retten, daß zu Korinth nur Läugner der Auferstehung waren, die Vermuthung aufzustellen, daß für Paulus als Juden und Pharisäer die Begriffe der Fortdauer und Auferstehung so ineinander verschmolzen gewesen seyen, daß, wer die eine läugnete, die andere nicht festhalten zu können schien, und daß er darum, ohne vielleicht recht gründlich zu wissen, was man in Korinth behauptete, und was man läugnete, und, die ganze Sache von seinem Standpunkt aus betrachtend, die Gegner der Auferstehungslehre, sofort als Gegner des Glaubens an ein ewiges Leben, behandeln zu dürfen geglaubt habe.

Wir haben uns aber schon oben dagegen erklärt und müssen es hier wiederholen, daß bei der vielfachen glaubwürdigen mündlichen Mittheilung, welche Paulus über den Zustand der Gemeinde erhalten hatte, wir keineswegs dürftige Nachrichten bei ihm voraussetzen dürfen, und wenn diese Verse nicht ihre Erklärung finden, auch bei der Voraussetzung, Paulus habe diese Unterscheidung bei

seinen Gegnern gekannt, so haben wir schlechterdings keinen Grund mehr, anzunehmen, diese Gegner selbst haben auf diese Weise unterschieden. Es müßte wahrlich ein beschränkter Kopf seyn, der, wenn man ihm einmal gesagt hätte, daß es Leute gebe, die auf diese Weise unterscheiden, nun selbst diese Unterscheidung, auch wenn er Jude und Pharisäer wäre, so wenig verstünde, daß er immer wieder nur sie als Läugner der Fortdauer überhaupt betrachtet hätte. Paulus betrachtet die Fortdauer nach dem Tode, welchen Einfluß auch auf seine Vorstellung jüdische und pharisäische Denkweise haben mochte, als Christ aus dem einzigen Grunde, daß Christus auferstanden sey, darin liegt ihm der einzige sichere Beweis von Seiten Gottes, daß er das an dem Menschen, welcher suche die Sünde zu überwinden, thun könne und wolle. Dieß betrachtet er ebenso für jeden Christen als das Einzige, woraus er Fortdauer nach dem Tode mit Sicherheit hoffen könne. Er hat nun aber bisher gesagt, daß mit demselben Rechte, mit dem die Gegner den Glaubigen die Auferstehung ihrer Leiber absprechen wollen, sie auch Christo sie absprechen müssen, stehe aber diese nicht mehr, so sey all' ihr Glaube eitel, ihre Apostel seyen Lügenpropheten und ihre Hoffnung auf Fortdauer überhaupt falle eben damit. So sind diese beiden Begriffe Fortdauer und Auferstehung dem Paulus allerdings so verschmolzen, daß ihm, wer die eine läugnete, die andere nicht festhalten zu können schien; aber sie sind ihm als

Christen so wesentlich verbunden, und er zeigt hier den Seinen, wie eben die innige Verbindung, in welcher das ganze Leben der Glaubigen mit der Person Christi stehe, durch solche Unterscheidung, zwischen Christo und den Glaubigen, ganz aufgehoben werde, indem alle Hoffnung von ihrer Seite nur auf einer solchen Verbindung auf dem Streben nach Wesensgleichheit beruhe. So ist ihm das Läugnen der Auferstehung Christi, zu der sie fortschreiten müßten, ein Aufgeben der Hoffnung für ihre Todten, und es ist auch dieses nur eine Konsequenz, die der Apostel aus dem Satze zieht, daß Christus nicht auferstanden sey.

Daß dem Paulus die ganze Hoffnung der Unsterblichkeit auf der Auferstehung Christi beruht, beweist das Folgende. Wir haben schon oben angedeutet, daß die Parallele zwischen Adam und Christus vielleicht durch die Gegner selbst veranlaßt wurde, welche dieselbe fälschlich so zogen, als ob wir, durch den Leib der Sünde und den nothwendigen Sündendienst, immer noch Adams Kinder in Bezug auf den leiblichen Tod, aber Christi nur im geistigen Leben wären und in der Fortdauer des Geistes. Diesem stellt Paulus die vollendete Parallele zwischen Christus und uns entgegen, er ist als der Erstling der Entschlafenen von den Todten auferweckt worden, in Adam sterben wir zwar Alle, aber in Christo müssen unsre Leiber belebt werden. Dafür bringt er nun (V. 28.) einen neuen Beweis bei, der aus der, durch

die Auferstehung vollendeten, königlichen Herrschaft Christi folgt, nach welcher er seine Gewalt durch die Auferweckung der Glaubigen bewähren wird.

Mit V. 29. bringt Paulus wieder einen neuen Beweis bei: *ἐπει τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι ὑπερ των νεκρων, εἰ ὁλως νεκροι ὐκ ἐγειρονται; τι και βαπτιζονται ὑπερ αὐτων;* — Zu dem *βαπτιζεσθαι ὑπερ των νεκρῶν* sagt Rückert, daß dieß in uns die Vorstellung erwecke, daß man zu Korinth, um auch Verstorbene an den Wohlthaten der Taufe Theil nehmen zu lassen, auf den Einfall gekommen sey, daß wohl auch ein Lebender könne Stellvertreter des Verstorbenen seyn, und so eine stellvertretende Taufe Statt gefunden habe. War kein zweites Leben, so war auch kein Sinn in dieser Taufe. Rückert sagt nun über den Zweck dieser Stelle, daß die Läugner der Auferstehung mit sich selbst im Widerspruch damit dargestellt werden sollten, indem es dieselben Korinthier gewesen seyen, welche diese Taufe mitmachten, und doch die Auferstehung läugneten. Allein wir können nicht gerade als den nächsten Zweck des Apostels ansehen, hiedurch die Gegner zum Bekenntniß ihrer Thorheit zu bringen, denn wir müssen nach dem, wie wir die Christianer kennen lernten, bezweifeln, daß sie gerade diesen Gebrauch billigten. Die Absicht des Paulus ist also wohl diese, den Seinigen zu sagen, daß sie, wenn sie den Christianern Einfluß gestatten, und als eine Thorheit somit das weitere Festhalten an einer Fortdauer nach dem To-

de und der Auferstehung Christi aufgeben müssen, sie damit auch auf diesen tröstlichen Gebrauch verzichten müssen. Paulus steht fortwährend auf dem Standpunkte, nach welchem er mit den Seinen so verhandelt, als ob sie, wenn sie den Christianern in Läugnung der Auferstehung sich zugesellen, auf alles Christenthum verzichten, und sagt daher im Folgenden: *ει νεκροι ὀκ ἐγειρονται, φαγωμεν και πιωμεν, αὐριον γαρ ἀποθνησκομεν.*

33. und 34. enthält nun Warnungen vor diesen Irrlehrern, welche hier offenbar als Solche dargestellt werden, welche selbst schlechte Menschen, Andere zum Bösen verführen. Dieß lag aber keineswegs noch in dem, wie sich die Gegner, welche ja den Glauben an Fortdauer nach dem Tode, und damit zunächst auch an Vergeltung, noch festhielten, durch diese ihre Lehre von der Auferstehung zu erkennen gaben. Hier heißt es aber von ihnen *φθειρουσιν ἠθη χρηςα ὁμιλιαι κακαι.* Ist es wahr, daß sie wirklich noch eine Fortdauer nach dem Tode und die Auferstehung Christi glaubten, so paßt diese Warnung vor ihnen, nur bei unsrer Ansicht über ihre Gründe, mit denen sie ihre Lehre rechtfertigten. Wie weit sie aber diese Lehren selbst, oder ihre verderblichen Gründe dafür, öffentlich vorzutragen wagten, können wir nicht bestimmen, aber auch diese Stelle scheint unsre obige Ansicht zu bestätigen, daß sie ihre ganze Schlechtigkeit nicht offen vertheidigten, indem die Warnung des Paulus etwas Geheimes andeutet, wovor die Korinthier, eben weil es

sich nicht sogleich vor Jedermanns Augen so schlecht darstelle, auf ihrer Hut seyn müssen.

So sehen wir ganz dieselbe Behandlung der Christianer, wie bisher, Paulus will die ganze Gemeinde wider sie vereinigen, aber er sagt nun wieder nicht, daß sie ausgestoßen werden sollen. Er will nur ihre Grundsätze so darstellen, daß sie, da er nicht hoffen kann, sie so schnell zu überzeugen, dieselben entweder zu Korinth nicht mehr mit Erfolg vorzutragen hoffen können, oder daß die Gemeinde selbst den Entschluß fasse, sie auszustoßen, wodurch eben das am leichtesten verhindert würde, daß sie einen Theil der Gemeinde mit sich ziehen. Paulus will die Gemeinde von der Verwerflichkeit der Grundsätze überzeugen, welche jetzt von sittlich verdorbenen Menschen unter ihnen verbreitet wurden, hat er dieses erreicht, so ist ihm um das Weitere nicht mehr bange, entweder kann er hoffen, die Gemeinde stoße sie aus, oder sie bringe nun, durch gemeinschaftliche Anstrengung wider sie, diese Verirrten auf bessere Gesinnungen. So bewundern wir auch hier die Weisheit des Apostels, der einen so wichtigen Schritt nur durch die eigene Ueberzeugung der Gemeinde bewerkstelligen wollte, und damit ja nur nach Ueberzeugung gehandelt würde, keinen bestimmten Rath in der Sache gab; Niemand sollte, nur aus Rücksicht gegen seine Persönlichkeit, einen übereilten Schritt gegen die Christianer thun, darum legt er Alles ihnen an's Herz und überläßt es ihnen zu entscheiden; er

stellt die Gemeinde in ein solches Verhältniß zu den Christianern, daß sie selbstständig zu handeln im Stande seyn möchte.

Mit V. 35. — scheint Paulus auf einen Grund der Gegner Rücksicht zu nehmen. Sie sagten, der sündige Leib müsse verwesen, woran sich sogleich anschloß zu sagen, denn er tauge nicht für das himmlische Leben drüben. Dieß ist es, was sie sagten: mit welchem Leibe sollten wir denn drüben erscheinen? Taugt denn dieser Leib in die Nähe seliger Geister? Diesen Einwurf, daß der sündige Leib nicht für das Leben drüben tauge, gibt Paulus zu, und zeigt deßwegen, daß eine Verwandlung mit ihm vorgehen könne, und dieses Eine zu erweisen ist der Zweck der Verse bis 44.

36—38. — stellt den Leib in Vergleichung mit dem Saamenkorn, und jeglichem Saamenkorn gibt Gott den ihm angemessenen Leib, wenn es aus der Verwesung hervorgeht. Der Leib allein ist hier der Gegenstand der Betrachtung und Vergleichung, von dem Paulus durch die Analogie mit dem Saamenkorn zeigen will, was durch die Macht Gottes aus demselben werden könne. Wenn daher Rückert zu V. 38. bemerkt: „Gott gibt einem „jeden Pflanzenkeime einen Leib nach eigenem Willen, „was eben dazu dienen soll, daß der Mensch entfernt „bleibe von eigenen Gedanken und Grübelei, da er sein „Schicksal in guten Händen weiß“ — so scheint dieß zwar eine natürliche Anwendung aus diesen Worten; aber

es ist wohl nicht diejenige, welche Paulus hier im Sinne hat, denn es hier zunächst nur darum zu thun ist, die Möglichkeit von Seiten Gottes zu erweisen, gerade aus diesem Processe des Sterbens und Verwesens ein Neues zu schaffen. Er bleibt ausschließlich in diesem Gedanken, denn die Verbindung zwischen V. 38. und 39. ist diese: V. 38. hatte gesagt, Gott habe Macht, einem jeglichen Saamenkorne, den seiner Macht und Weisheit, und dem Zwecke dieses Saamenkorns also, angemessenen Körper zu geben, und V. 39. weist jetzt darauf hin, wie Gott den Zweck eines jeglichen Dings zu unterscheiden wisse, und mit der größten Mannigfaltigkeit das Geschöpf seiner Bestimmung angemessen bereite. Dieß thut er auf dieser Erde mit den Leibern der Menschen, der Thiere, der Fische und Vögel. (40.) Wie wir dieses sehen an den Körpern dieser Erde, so sehen wir diese Zweckmäßigkeit und Mannigfaltigkeit auch an den Himmelskörpern, also in der ganzen Natur. Sonne, Mond und Sterne, jedes hat den seiner Bestimmung angemessenen Glanz. (42.) Wie Gott hier wirkt, und immer nur das Angemessene schafft und schaffen kann, so ist es auch mit der Auferstehung der Todten, drüben soll ein σωμα πνευματικον seyn, und er wird einen solchen aus der Verwesung schaffen, er wird nicht das Unzweckmäßige thun, und wieder ein σωμα ψυχικον erwecken. Bei dieser Auffassung ist Zusammenhang in diesen Versen. Gott zeigt uns auf dieser Erde schon, wie er Macht und Weisheit

habe, nur das Angemessene zu thun, so können wir ihm ein Solches auch bei der Auferweckung der Todten zutrauen.

Einen solchen Unterschied von einem σωμα ψυχικον und πνευματικον gibt es wirklich — den einen zeigt uns Adam, ὁ χοϊκος, den andern Christus, ὁ δευτερος ἀνθρωπος, ὁ κυριος ἐξ ȣρανȣ. Και καθως ἐφορεσαμεν την εικονα τȣ χοϊκȣ, φορεσομεν κηι την εικονα τȣ ἐπȣρανιȣ. Wie wir schon oben sagten, daß Paulus den Einwurf, daß der sündige Leib nicht tauge für das ewige Leben, zugebe, so schließt er nun (V. 50.) mit dieser Behauptung: und die Worte: σαρξ και αἱμα βασιλειαν θεȣ κληρονομησαι ὀ δυναται, ȣδε ἡ φθορα την ἀφθαρσιαν κληρονομει — können wohl selbst Einreden der Gegner seyn, die Paulus im Vorhergehenden für die Glaubigen erläutert hätte.

Hiemit haben wir erst die vollendete Erklärung darüber, wie Paulus sich die Wesensgleichheit zwischen Christo und den Glaubigen denkt. Oben war dieselbe, stillschweigend, Grundlage seines Beweises, und er sah diese Gleichheit in dem beiderseitigen Streben, die Sünde zu überwinden. Dagegen war immer noch der Einwurf möglich, daß die Glaubigen in diesem Streben Christo nicht gleich werden, weil sie den Zweck desselben nicht vollkommen erreichen, und daher könnte also auch die Hoffnung der Auferstehung für sie nicht ebenso gewiß seyn. Diesen Einwurf gibt Paulus zu, aber nicht die Folgerung; nach

seiner Ansicht sind die Glaubigen zwar Christo noch nicht gleich, aber sie werden es eben durch das Ablegen des sündigen Leibes im Tode. Statt also aus dem noch übrigen Reste der Sündhaftigkeit in den Glaubigen mit den Gegnern zu folgern, daß die Leiber derselben nicht auferweckt werden werden, folgert er, daß sie auferweckt werden müssen, und sein Grund ist eben die nothwendige Wesensgleichheit derselben mit Christo; da diese aber hienieden nicht vollkommen wird, so müssen die Glaubigen diesen Läuterungsproceß durchmachen. Daß nun aber gerade das Sterben ein solcher Läuterungsproceß für sie werden könne, folgert er aus der Macht und Weisheit Gottes, daß ein solcher Läuterungsproceß wirklich eintrete, daraus, daß Christus ja sonst nicht in gleichem Sinne Vater eines neuen Geschlechts wäre, wie Adam des alten. Das Erste, die Gleichheit mit Christo durch Sündlosigkeit darf so wenig fehlen, daß vielmehr diese Gleichheit das Einzige ist, was uns würdig macht, mit ihm auferweckt zu werden, aber daß diese Gleichheit hienieden nicht vollkommen wird, macht uns der Auferstehung nicht unwürdig, sondern ist uns die sicherste Bürgschaft dafür, weil es aus dem Wesen Christi folgt, daß am Ende durch ihn diese Gleichheit zu Stande komme.

Wir können zum Schlusse nur noch beifügen, was Billroth (S. 229.) erläuternd zu Marheinecke sagt: „So feiert der Geist schon hier auf Erden, wenn er in's „Gottesreich eingeht, seine Auferstehung, indem er das

„das leibliche Leben verklärende Princip ist; — eine Auf„erstehung, welche die, nach dem irdischen Tode statt„findende, so wenig aufhebt, daß sie der Anfang und das „Werden derselben ist. Sind die Todten noch nicht auf„erstanden, so können sie auch nimmer auferstehen; nur „weil sie an sich die Auferstandenen sind, werden sie auch „auferstehen.“

§. 11.

Die Christianer bei den Götzenmahlen.

Wir haben oben ausgesprochen, daß der Zudrang zu den Götzenmahlen von den Christianern ausgegangen sey, indem sie dieselben, als Gelegenheit zu ihren Ausschweifungen, liebten, und zugleich diese dadurch zu verbergen hofften. Wie weit dieses richtig ist, erkennen wir aus Betrachtung des Abschnittes von den Götzenmahlen.

VIII, 1. ff. — *Περι δε των ειδωλοθυτων, οιδαμεν· (ότι παντες γνωσιν ἐχομεν, ἡ γνωσις φυσιοι· ἡ δε ἀγαπη οικοδομει· εἰ δε τις δοκει ειδεναι τι, ὐδεπω ὐδεν ἐγνωκε καθως δει γνωναι· εἰ δε τις ἀγαπᾳ τον θεον, ὑτος ἐγνωςαι ὑπ' αὐτυ.) — περι της βρωσεως ὀν των ειδωλοθυτον, οιδαμεν* etc.

Zu dieser Stelle entlehnen wir aus **Billroth**: „Es „fragt sich, wer das Subjekt in *οιδαμεν* und *ἐχομεν* sey. „Es können dieß aber seyn:

a) „**Die Korinthier allein.** In diesem Falle „wiederholt Paulus entweder die Worte aus dem Briefe,

„den sie an ihn geschrieben hatten, oder er spricht doch
„wenigstens aus ihrem Geiste, also in der ersten Person,
„statt in der zweiten, und zwar, wie schon Theodoret
„und die meisten spätern Ausleger anmerken, mit Iro=
„nie. So übersetzt z. B. Er. Schmid in seinen An=
„merk. deutsch: Wir sind zu Korinth alle klug genug."

b) „Paulus und die Korinthier zugleich.
„Dann ist der Sinn: Ihr braucht mir nicht erst zu schrei=
„ben, daß Ihr über das Opferfleisch die rechte Einsicht
„habt; wir wissen recht gut, daß wir sie alle haben.
„Freilich entsteht auf diese Weise ein scheinbarer Wider=
„spruch mit V. 7., wo ausdrücklich gesagt wird, daß
„nicht alle diese Einsicht haben. Allein Paulus spricht
„ja an unserer Stelle zu den einsichtsvollern Korinthiern,
„die er eben tadeln will. So behält παντες seine Be=
„deutung alle, nämlich alle, die nach dem Zusammen=
„hange gemeint seyn können." — Dagegen bemerkt Ols=
hausen, es müssen hier alle Christen gemeint seyn, und
läßt den Apostel sagen: Wir wissen, daß alle Christen
doch einen gewißen Grad von Erkenntniß haben. Dieser
Satz ist wenigstens so wahr, daß er dem Paulus selbst
von seinen erbittertsten Gegnern nicht bestritten worden wäre!
— Wir müssen daher bei Billroths Erklärung bleiben,
über das παντες, doch mit der Art und Weise, wie er
den Widerspruch mit V. 7. zu lösen versucht, können wir
uns nicht begnügen. Es ist unwahrscheinlich, daß Pau=
lus seinen Worten nach sa Widersprechendes sage, ohne

irgend wie anzudeuten, daß der Widerspruch nur scheinbar und worin er in seinen Gedanken seine Lösung finde. Es möchte daher folgende Auskunft geboten seyn: Man nehme das ὅτι nicht als das erklärende Daß zu dem Vorhergehenden, sondern als den Grund zum Folgenden, so daß der Sinn ist: weil wir alle Erkenntniß haben, macht die Erkenntniß übermüthig — wo der Artikel vor γνῶσιν im ersten Theile fehlen würde, wie im Deutschen, weil sogleich durch das folgende ἡ γνῶσις, diese γνῶσις doch als eine bestimmte, in Bezug auf die Opfermahle, bezeichnet würde. Wir haben alsdann unter dem übermüthig seyn eine thatsächliche Aeußerung des Uebermuths zu verstehen, so daß der Sinn genauer der ist: weil wir alle Erkenntniß haben, so bringt diese Erkenntniß ein übermüthiges Betragen hervor. Damit ist denn auch gerechtfertigt, warum Paulus, wenn er sagt: ἡ γνῶσις φυσιοῖ, nicht ἡμᾶς beifügt, wie man nach der ersten Person in ἔχομεν erwarten sollte. Er will wirklich diese Behauptung nicht auf sich anwenden, und so verwandelt er das anfangs von sich und den Korinthiern gesagte ἔχομεν, in eine allgemeine Bemerkung, deren Konsequenz, das Aufgeblasenwerden, er nicht mehr von sich selbst aussagen will.

Bei dieser Erklärung gewinnen wir, daß dann Paulus wirklich hier schon die andere Parthie andeutet, und offenbar im Sinne hat; denn die, von denen er (V. 7.) sagt: οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις sind eben diejenigen, an die

er denkt, wenn er sagt, daß man sich durch die Erkenntniß verleiten lasse, sich übermüthig zu betragen.

Wer waren aber diese Schwachen, gegen die man sich übermüthig betrug? ist für uns die wichtigste Frage. Neander (Pflanzung der christl. Kirche S. 206.) ist der Meinung, daß nicht nur Judenchristen dazu gehörten, sondern auch andere schwächere Gemüther von solchen Bedenklichkeiten in Bezug auf die Opfermahle ergriffen worden seyen. „Da der Glaube an die Götter,“ sagt er an dieser Stelle, „früher eine so große Macht „über sie ausgeübt hatte; so war es natürlich, daß sie „sich nicht sogleich von dem Glauben an die Wirklichkeit „derselben losmachen konnten; sondern sie blieben ihnen „Wesen der Wirklichkeit; nur, wie ihnen das ganze Reich „des Heidenthums als ein Reich der Finsterniß erschien, „so sahen sie jetzt in den Götzen böse Geister, und sie „fürchteten, durch den Genuß von dem den Götzen ge„weihten Fleische in eine Berührung mit diesen Götzen „selbst, als bösen Geistern, gesetzt zu werden.“

Die Frage, um die es sich hier nach unsrer Ansicht handelt, ist diese, ob das Judenthum nur solche Bedenklichkeiten hereinbrachte, oder ob das Christenthum selbst, durch sein eigenthümliches Verhältniß zu dem Götzendienste, bei schwachen Gemüthern solche Beschränkung der christlichen Freiheit erzeugt habe. Wenn nun die Möglichkeit und Wirklichkeit des Letztern von den neueren Erklärern zugegeben wird, so stimmen doch alle darin über-

ein, daß solche Heidenchristen es nicht hauptsächlich seyen, auf die nach Paulus Rücksicht zu nehmen sey, sondern daß zu Korinth besonders die Petriner es waren, welche aus jüdischem Vorurtheil alle Theilnahme an Götzenopfern als verwerflich ansahen und dadurch beleidigt wurden, wenn ein Christ an denselben irgendwie Antheil nahm.

Allein auf solche jüdische Vorurtheile nimmt Paulus in den drei Kapiteln keine Rücksicht, und wir müssen sie, um dieß zu beweisen, genauer ansehen.

Mit VIII, 4. fängt Paulus an, περι των ειδωλοθυτων zu reden. Die Erklärer weisen darauf hin, daß V. 5. και γαρ ἐιπερ εἰσι λεγομενοι θεοι, εἰτε ἐν ὀρανῳ, εἰτε ἐπι γης· (ὡςπερ εἰσι θεοι πολλοι, και κυριοι πολλοι·) — nicht nur eine Beschränkung von ὁτι ὀδεν εἰδωλον ἐν κοσμῳ enthalte, sondern sogar einen direkten Gegensatz zu ὀδεις θεος ἑτερος εἰ μη εἱς bilde. Beides würde nun ganz natürlich wegfallen, wenn man das λεγομενοι nicht auf den Begriff Gottseyn, sondern auf den Begriff Sein beziehen könnte. Dann stünde das εἰσι λεγομενοι θεοι für λεγονται εἰναι θεοι, und die Argumentation wäre: „Was das Essen der Götzenopfer betrifft, so wissen wir, daß kein Götze in der Welt und daß kein anderer Gott als Einer ist. Denn wenn man auch sagt, daß Götter sind, sey es im Himmel oder auf der Erde, wie denn viele Götter sind und viele Herren, so haben wir doch nur Einen Gott u. s. w." Der ganze Gegensatz bestünde also darin, daß es hieße: wenn

man auch sagt, — so ist doch. Diese Argumentation nennt Billroth matt und das λεγομενοι θεοι für λεγονται ειναι θεοι grammatisch sehr hart, aber man hätte bei dieser Auffassung den Vortheil, daß Paulus im Einklang mit dem ἡμιν εἱς θεος, das Bestehen mehrerer Götter für eine bloße Sage ausgeben würde. Beziehen wir aber das λεγομένοι auf den Begriff Gottseyn, so gibt es in der Wirklichkeit solche sogenannte Götter, nach dem Ausspruche des Paulus. Da diese Auffassung aber allein grammatisch möglich ist, so müssen wir den Widerspruch, in welchen dadurch Paulus mit seiner nachherigen Behauptung Eines Gottes kommt, auf andere Weise zu lösen versuchen. Billroth gibt zu Lösung dieses Widerspruchs folgende Auffassung der Stelle im Zusammenhang: „Was das Essen des Opferflei„sches betrifft, so wissen wir, daß kein Götze „in der Welt ist (d. h. daß es nicht wirklich Wesen „gibt, die als göttlich zu verehren wären, wie es ja die „Heiden thaten), und daß kein Gott ist, als Ei„ner (nämlich der christliche). Denn wenn es auch „sogenannte (d. h. von den Heiden dafür gehaltene) „Götter gibt, sey es im Himmel oder auf der „Erde (jene sind dieselben, die Eph. III, 10. und VI, „12. τα ἐν τοις ἐπουρανιοις genannt werden, diese die „auf der Erde, vorzüglich in wüsten Gegenden hausen„den, in den Evangelien ja genugsam erwähnten, bö„sen Dämonen), wie denn ja (den Heiden, d. h. für

„die Heiden, nach der Meinung der Heiden; diesen Da-
„tiv setzen wir nicht willkührlich ein, sondern er ist der
„nothwendige Gegensatz zu dem ἡμιν V. 6.) viele Göt-
„ter und viele Herren sind: so ist doch uns nur
„Ein Gott (d. h. so gibt es doch für uns Christen nur
„Einen Gott, so erkennen wir alle jene nicht für Götter
„an), — und Ein Herr. Auf diese Weise leuchtet denn
„auch ein, warum Paulus den Zusatz ὥςπερ εἰσι θεοι
„πολλοι, και κυριοι πολλοι V. 5. macht: er will damit
„weiter nichts, als den Gegensatz des Heidenthums, wo
„viele Götter und (somit) viele Herren sind, zum Chri-
„stenthume bezeichnen, wo Ein Gott und Ein Herr ist."

Diese Auffassung der Stelle, welche Billroth für hinlänglich gesichert hält, scheint doch noch an einem Mangel zu leiden, auf den auch Olshausen hinweist. Paulus sagt nämlich ὅτι ὐδεν εἰδωλον ἐν κοσμῳ, welche Behauptung er hier negiren würde. Zwar sind auch nach Billroth die Götter der Heiden, in der Vorstellung des Paulus, keine solche, sondern nur böse Dämonen, welche die Heiden zu ihrem Dienste, als zum Dienste von Göttern verführt haben, deren Reich nun durch Christum gestürzt ist, aber eben damit könnten die θεοι πολλοι doch noch εἰδωλα genannt werden. Darum dringt Olshausen darauf, um den Widerspruch ganz zu lösen, den Begriff von εἰδωλον im Unterschiede von θεοι πολλοι und κυριοι genau zu bestimmen. „Der erstere Ausdruck," sagt er, „bezeichnet die Bildungen der Phantasie, wie

„sie die Mythographen ersonnen und im Volksbewußtseyn „verbreitet hatten. Solche bestimmt charakterisirte, mit „gewißen Attributen versehene, in anerkannten Formen „gedachte Wesen, als Jupiter, Mars, Venus gab es „in rerum natura nicht, sie existirten nirgends als in „der menschlichen Phantasie, deren Gebilde dann auch „in Stein, Erz und Holz dargestellt waren." Auf ähnliche Weise sucht Rückert die Vorstellung des Paulus zu erklären. Noch wahrscheinlicher ist es aber, daß unter εἰδωλα die Gebilde allein zu verstehen sind. Denn wir bekommen zwischen den von Paulus verworfenen Göttern der Mythologie und den an ihre Stelle gesetzten δαιμονια sonst keinen solchen Gegensatz, daß Paulus sagen könnte, es gebe kein εἰδωλον in der Welt, da ja das Heidenthum wohl auch den seinigen ähnliche Dämonen aufzuweisen hatte. Er selbst mußte dieser Aehnlichkeit sich bewußt seyn, weil er X, 20. eine mögliche Gemeinschaft mit denselben Dämonen zugibt, denen die Heiden opferten. Wir würden zwar die Vorstellung des Paulus von diesen Dämonen ganz auf dieselbe Weise fassen, nur scheint er uns bei dieser Vorstellung, ohne genauere Erklärung, wie das gemeint sey, nicht aussprechen zu können: ὁτι ὐδεν εἰδωλον ἐν κοσμῳ. Paulus würde demnach von dreierlei hier reden:

1) von Gott — ὐδεις θεος ἑτερος, εἰ μη εἱς

2) von: θεοι πολλοι und κυριοι πολλοι — den Göttern der Heiden, welche er zwar keiner göttlichen Vereh-

rung werth hielt, die aber doch als böse Dämonen existiren, so daß er den heidnischen Glauben nicht als eine reine Erfindung der Menschen, sondern als das Werk böser Geister betrachtete, die aber der Christ keineswegs zu fürchten habe, denn ihre Herrschaft sey gestürzt.

3) Von: εἴδωλα = Götzenbilder, ein Gegenstand der Anbetung bei den Heiden, dem schlechterdings nichts Wirkliches zu Grunde liegt, indem dem Gebilde der Phantasie entsprechend, doch noch ein höheres Wesen, ein böser Dämon gedacht werden kann, dem Gebilde der Menschenhand aber entsprechend nicht irgend etwas Seyendes auf gleiche Weise zu substituiren möglich ist, indem das eitel Menschenbetrug und Einbildung wäre.

Zwar sagt Rückert zu V. 4., daß die Worte ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κοσμῳ diese Vorstellung nicht erlauben. Er gibt die drei verschiedenen Arten an, nach denen diese Worte behandelt wurden: so daß Alles Subject sey, das Prädikat ganz fehle; daß οὐδὲν εἴδωλον Subjekt, ἐν κοσμῳ Prädikat; endlich daß εἴδωλον Subjekt, οὐδὲν Prädikat sey, über ἐν κοσμῳ verschiedene Ansicht. Dieß Letztere sey die gemeinste Ansicht, aber unrichtig, aus grammatischem Grunde. So, wie die Worte stehen, könne οὐδὲν von εἴδωλον nicht getrennt werden. Wollte Paulus es thun, so hätte er müssen entweder ἐστιν hineinschieben oder οὐδὲν nachfolgen lassen; auch dann aber habe ἐστιν nicht gut fehlen können. So müsse es fest stehen, οὐδὲν εἴδωλον als Subjekt, und ἐν κοσμῳ Prädi-

kat. Dadurch werde gewiß, daß ὐδεν nicht nihil, sondern nullum bedeute, εἰδωλον nicht das Götzenbild, sondern den Götzen selbst. — Diese Folge, daß nun εἰδωλον nicht mehr ein Götzenbild bedeuten könne, ist keineswegs nothwendig. Denn nehmen wir εἰδωλον in der Vorstellung der Heiden, als ein von einem Gotte beseeltes Bild, dessen wirkliches Leben die Priester theilweise dem blinden Volke durch niedrige Kunstgriffe darstellten, so kann Paulus gar wohl auf zweifache Weise seine Behauptung über die Nichtigkeit dieser Dinge aussprechen: Er kann εἰδωλον schlechthin als das Bild betrachten, und beifügen ἐςιν ὐδεν, es ist nichtig, so daß er erst im Prädikate die Vorstellungen von höherer Würde, die man mit diesem Bilde zu verbinden pflegt, negirt; oder aber kann er diesen Begriff von höherer Würde schon in εἰδωλον legen, und, um dieselbe dem Bilde abzusprechen, sagen: ὐδεν εἰδωλον ἐν κοσμῳ = es gibt kein solches Bild von höherer Würde, welches Prädikat: von höherer Würde, nun schon in εἰδωλον liegen würde, und so ist das ὐδεν hier = nullum, und εἰδωλον ein Götzenbild.

Diese Erklärung von εἰδωλον stimmt auf das Beste mit X, 18. ff. überein, wo wieder von demselben die Rede ist. Zu ὐχι οἱ ἐσθιοντες τας θυσιας, κοινωνοι τȣ θυσιαςηριȣ εἰσι; sagt Rückert: „Ich denke die Sache „so: eine κοινωνια mit Gott selbst wollte Paulus dem „Israel κατα σαρκα nicht einräumen, damit hätte er es „den Christen, dem Israel κατα πνευμα, gleichgestellt,

„einen andern Gegenstand der Verehrung aber gab es „nicht, wohl aber war der Altar ein Heiligthum des „Volks, bei dem geschworen wurde, durch dessen Ver„mittlung man (mit Hilfe der Opfer) in Verbindung „mit Gott selbst zu treten glaubte. Da er nun Gott „selbst nicht nennen wollte, nennt er dieß Heiligthum, „und läßt die Folgerung offen: und durch dasselbe auch „mit Gott."

V. 19. — τι ὀυν φημι; ὁτι ειδωλον τι ἐςιν; ἠ ὁτι ειδωλοθυτον τι ἐςιν; V. 20. — Ἀλλ᾽ ὁτι ἁ θυει τα ἐθνη, δαιμονιοις θυει, και ὀ θεῳ· ὀ θελω δε ὑμας κοινωνους των δαιμονιων γινεσθαι. An diesen beiden Versen haben wir nun das Passende unsrer Erklärung von ειδωλον nachzuweisen. Der Schluß, den wir zwischen V. 18. und 19. suppliren, wird wohl am besten in die Frage gekleidet: Ist nun nach meiner Ansicht der den Götzenbildern Opfernde in derselben Verbindung mit diesem Bilde? — Seine Antwort ist: Was sage ich denn? will ich denn dem Götzenbilde oder seinem Opfer irgend eine Bedeutung zuschreiben? (20) Aber sofern die Heiden selbst nicht diesen Bildern opfern, sondern in ihren Tempeln den Dämonen, welche diese Bilder vorstellen, und nicht Gott, so kommet ihr damit in Gemeinschaft mit diesen Dämonen. Diese Dämonen sind aber dieselben, die θεοι πολλοι und κυριοι πολλοι (VIII, 5.) heißen. Da Paulus hier aus dem letzten Beweise wider die Theilnahme an den Götzenmahlen argumentirt, so scheinen auch die frei-

sinnigsten unter den Korinthiern, wie sie mit Paulus über die Nichtigkeit der Götzenbilder von Menschenhand einig waren, so auch in dem Glauben an das Daseyn böser Geister, deren Werk und Betrug der Götzendienst war; einverstanden gewesen zu seyn. Sie scheinen ihre Theilnahme an den Götzenmahlen in den Tempeln vor den Bildsäulen der Götter aus der Nichtigkeit dieser Bilder gerechtfertigt zu haben, und Paulus erinnert sie jetzt daran, daß in dieser Hinsicht diese Theilnahme zwar erlaubt, aber sofern die Heiden damit den Glauben an höhere Wesen, welche diese Bildsäulen nur vorstellen, verbinden, so müssen sie sich hüten, mit diesen in Gemeinschaft zu kommen.

So beschreibt uns auch Paulus den Glauben der aufgeklärten Christen zu Korinth in diesem Stücke VIII, 4—6. Wir wissen, daß auf der ganzen Welt kein Götzenbild in heidnischem Sinne existirt, welche dieselben nicht nur als Bilder höherer Wesen, sondern zum Theil auch selbst als solche, verehrten; daß kein anderer Gott, als Einer. (V. 5.) Denn obgleich es sogenannte Götter gibt, so ist doch (V. 6.) uns Christen nur Ein Gott, dem wir Ehre geben, und der sie allein verdient.

Somit kommen wir auf die Frage, was von V. 7. an von denen ausgesagt werde, welche diese Erkenntniß nicht haben, οἱ τῃ συνειδησει τȣ ειδωλȣ εως ἀρτι ὡς ειδωλοθυτον ἐσθιȣσι. Was damit für eine Handlung gemeint sey, darüber gibt Olshausen nur die allge-

meine Erklärung, daß es eine solche sey, die der, welcher die γνωσις habe, ohne Nachtheil thun könne, und er sagt nur von ihr, daß sie geschehe ohne die Einsicht, wie sich im Götzendienst Form und Kraft verhält; eine Art der Unterscheidung, die wenigstens dem Paulus gewiß nicht vorschwebte. Was ist denn hier mit dem εἰδωλοθυτον gemeint, und welche Handlung will Paulus hier bezeichnen? Ist es vom Markte gekauftes Opferfleisch, das zu Haus verzehrt wird? Ist es (10, 27.) bei dem Mahle in dem Hause eines Heiden? Ist es endlich in dem Tempel selbst bei den Bildsäulen der Götter? — An dieses Letzte dürfen wir nach Billroth nicht denken, denn er sagt, daß von dieser Gelegenheit, Opferfleisch zu essen, Paulus nicht sagen würde, sie sey an sich erlaubt, und nur aus Rücksicht auf den schwachen Bruder zu unterlassen. V. 10. — Ἐαν γαρ τις ἰδη σε, τον ἐχοντα γνωσιν, ἐν εἰδωλειῳ κατακειμενον, οὐχι ἡ συνειδησις αὐτου, ἀσθενους ὀντος, οἰκοδομηθησεται εἰς το τα εἰδωλοθυτα ἐσθιειν; — Diesen Vers nimmt Olshausen von der Theilnahme an den Opfermahlzeiten im Tempel selbst, und sagt: wenn es scheinen könnte, als tadle Paulus diese hier nicht an sich, sondern nur wegen der Folge für Schwache, so zeigt die Stelle X, 14. ff., daß der Apostel eine solche Theilnahme auch an und für sich für unstatthaft erklärt. Diese Ansicht dehnt aber Olshausen nicht ausdrücklich auf das εἰδωλοθυτον V. 7. aus, indem er sagte, daß wir auch hier an dasselbe Mahl im Tempel zu denken haben.

Allein offenbar kann hier nichts Anderes als V. 10. gemeint seyn. Denn durch das Mahl im Tempel verführt dort der Aufgeklärte seinen schwachen Bruder εἰς τα εἰδωλοθυτα ἐσθιειν (also zunächst natürlich so zu verstehen, daß dieser auch im Tempel esse), welcher Ausdruck mit dem V. 7. derselbe ist, wo wir also wohl auch an ein Essen im Tempel denken müssen. Wir haben durchaus keinen Grund, anzunehmen, daß hier von verschiedenen Gelegenheiten Opferfleisch zu essen die Rede sey. In welchem Sinne heißt nun die συνειδησις dieses Essenden schwach?

Nach der oben von uns betrachteten Stelle X, 20. können wir die Ansicht Neanders über diese Schwachen nicht mehr annehmen, wornach ihre Schwachheit eben nur die gewesen seyn soll, daß sie als Christen jetzt in den Götzen noch böse Geister gesehen haben, mit denen sie durch den Genuß des Götzenfleisches in Berührung zu kommen fürchteten. Denn dieß ist eben nach dieser Stelle auch die Ansicht des Paulus und der Aufgeklärtesten zu Korinth, und Paulus konnte ihnen darum keinen Mangel der γνωσις zuschreiben. Wir müssen daher die Ansicht, welche Neander (S. 207. Anm. 2.) verwirft, theilweise annehmen. Nach derselben ist unsre Stelle von Solchen zu verstehen, welche, obgleich zum christlichen Monotheismus übergetreten, doch noch gewissermaßen im Polytheismus befangen waren, und sich noch nicht ganz losmachen konnten von dem Glauben, daß die Götter, denen sie früher ge-

meine Erklärung, daß es eine solche sey, die der, welcher die γνωσις habe, ohne Nachtheil thun könne, und er sagt nur von ihr, daß sie geschehe ohne die Einsicht, wie sich im Götzendienst Form und Kraft verhält; eine Art der Unterscheidung, die wenigstens dem Paulus gewiß nicht vorschwebte. Was ist denn hier mit dem εἰδωλοθυτον gemeint, und welche Handlung will Paulus hier bezeichnen? Ist es vom Markte gekauftes Opferfleisch, das zu Haus verzehrt wird? Ist es (10, 27.) bei dem Mahle in dem Hause eines Heiden? Ist es endlich in dem Tempel selbst bei den Bildsäulen der Götter? — An dieses Letzte dürfen wir nach Billroth nicht denken, denn er sagt, daß von dieser Gelegenheit, Opferfleisch zu essen, Paulus nicht sagen würde, sie sey an sich erlaubt, und nur aus Rücksicht auf den schwachen Bruder zu unterlassen. V. 10. — Ἐαν γαρ τις ἰδῃ σε, τον ἐχοντα γνωσιν, ἐν εἰδωλειῳ κατακειμενον, οὐχι ἡ συνειδησις αὐτου, ἀσθενους ὀντος, οἰκοδομηθησεται εἰς το τα εἰδωλοθυτα ἐσθιειν; — Diesen Vers nimmt Olshausen von der Theilnahme an den Opfermahlzeiten im Tempel selbst, und sagt: wenn es scheinen könnte, als tadle Paulus diese hier nicht an sich, sondern nur wegen der Folge für Schwache, so zeigt die Stelle X, 14. ff., daß der Apostel eine solche Theilnahme auch an und für sich für unstatthaft erklärt. Diese Ansicht dehnt aber Olshausen nicht ausdrücklich auf das εἰδωλοθυτον V. 7. aus, indem er sagte, daß wir auch hier an dasselbe Mahl im Tempel zu denken haben.

Allein offenbar kann hier nichts Anderes als V. 10. gemeint seyn. Denn durch das Mahl im Tempel verführt dort der Aufgeklärte seinen schwachen Bruder εἰς τα εἰδωλοθυτα ἐσθιειν (also zunächst natürlich so zu verstehen, daß dieser auch im Tempel esse), welcher Ausdruck mit dem V. 7. derselbe ist, wo wir also wohl auch an ein Essen im Tempel denken müssen. Wir haben durchaus keinen Grund, anzunehmen, daß hier von verschiedenen Gelegenheiten Opferfleisch zu essen die Rede sey. In welchem Sinne heißt nun die συνειδησις dieses Essenden schwach?

Nach der oben von uns betrachteten Stelle X, 20. können wir die Ansicht Neanders über diese Schwachen nicht mehr annehmen, wornach ihre Schwachheit eben nur die gewesen seyn soll, daß sie als Christen jetzt in den Götzen noch böse Geister gesehen haben, mit denen sie durch den Genuß des Götzenfleisches in Berührung zu kommen fürchteten. Denn dieß ist eben nach dieser Stelle auch die Ansicht des Paulus und der Aufgeklärtesten zu Korinth, und Paulus konnte ihnen darum keinen Mangel der γνωσις zuschreiben. Wir müssen daher die Ansicht, welche Neander (S. 207. Anm. 2.) verwirft, theilweise annehmen. Nach derselben ist unsre Stelle von Solchen zu verstehen, welche, obgleich zum christlichen Monotheismus übergetreten, doch noch gewissermaßen im Polytheismus befangen waren, und sich noch nicht ganz losmachen konnten von dem Glauben, daß die Götter, denen sie früher ge-

dient hatten, göttliche Wesen von einer untergeordneten Art seyen. Dieß würden sie nun nach unsrer Ansicht besonders auch von den Götzenbildern glauben. Aber die Gefahr, welche Paulus für diese im Auge hat, ist nicht die, welche Neander vorstellt, daß ihre frühere Götterverehrung ihnen in keinem völligen Widerspruch mit dem Christenthum erscheine, und so eine Vermischung von Heidenthum und Christenthum zu befürchten gewesen wäre, — davon ist hier nicht die Rede. Die Gefahr, welche für diese ohne γνωσις Essenden eintritt, ist einzig diese, daß ihr Gewissen befleckt werde, was nur durch eine schlechte Handlung, die sie sich vorzuwerfen hatten, geschehen konnte. Sie erkannten also selbst diese Handlung als schlecht, weil sie nicht einsahen, daß diese εἰδωλα nichtig, und daß also, durch das Essen bei ihren Mahlen, Christo keine Ehre entzogen werde.

Demnach haben wir V. 7. Christen vor uns, welche sich von dem Gedanken, daß die Götzenbilder selbst von Gottheiten beseelt seyen, noch nicht losgemacht hatten, wiewohl wir ihnen als Christen die Erkenntniß zuschreiben müssen, daß sie weder diese Bilder, noch die anderen Götter im vorigen Sinne als Götter betrachteten, sondern daß sie nun noch diese Bildsäulen als den Wohnsitz der Dämonen ansahen, und beseelt durch sie. Sie unterschieden sich also von den aufgeklärten Christen nur darin, daß sie die Dämonen, als welche sie die Götter durch das Christenthum hatten ansehen lernen, noch auf dieselbe Weise mit

den Bildern selbst in Verbindung brachten, wie vorher die Gottheiten, während die Aufgeklärten die Bilder als eitel menschlich Trugwerk erkannt hatten.

An eine mögliche Vermischung des Heidenthums mit dem Christenthum ist V. 10. ebensowenig zu denken, bei οἰκοδομηθήσεται εἰς το τα εἰδωλοθυτα ἐσθιειν, denn dieß heißt nur, er werde bestärkt werden darin, daß er an Götzenmahlen Theil nehme, aber nicht, daß er es nun weniger für Sünde hält, sondern daß er durch dieses Beispiel fester wird in dem, was er für Sünde hält, und so verloren wird, darum weil er immer wider sein besser Wissen und Gewissen handelt. Daß daraus ein Abfall zum Heidenthum entstehen konnte, geben wir gerne zu, aber Paulus spricht hier nicht davon.

V. 13. kann das σκανδαλιζειν nun nichts Anderes bezeichnen, als Aergerniß geben, wobei der Begriff der Verführung vorherrschend ist. Marc. 9, 42. Der ἀδελφος ist derselbe Schwache, der vorher beschrieben wurde, der an dem Götzenmahle Theil nimmt, wiewohl er es für Sünde hält.

So sehen wir weder auf Seiten der Schwachen ein jüdisches Vorurtheil, noch auf Seiten des Paulus eine Rücksicht auf ein solches, und es ist übereilt, wenn man hier ohne Weiteres an Petriner denken will, als ob von ihnen der Anstand wegen der Götzenopfer ausgegangen wäre. Heidenchristen waren es, welche hier darauf drangen, den Verkehr mit der heidnischen Götterwelt ganz

aufzugeben, ihr Verlangen billigt Paulus, aber sie hatten nicht den richtigen Grund dafür.

Daß auch unter Heidenchristen es solche schwache Gemüther gab, davon wollte man besonders X, 28. einen Beweis sehen. Εαν δε τις ὑμιν εἰπῃ· τυτο εἰδωλοθυτον ἐςι· μη ἐσθιετε, δι᾽ ἐκεινον τον μηνυσαντα, και την συνειδησιν. Man sagt nämlich, ein Judenchrist wäre gar nicht zu dem Mahle gegangen. Allein es ist wohl nicht nöthig, anzunehmen, daß Paulus die Erinnerung des τις, bei dem Mahle selbst geschehend, sich denkt, und daß sie sich auf das Essen dieses oder jenes Theils des Mahles beziehe, sondern natürlicher verlegen wir die Erinnerung auf die Zeit der Einladung zum Mahle, und daß das: τυτο εἰδωλοθυτον ἐςι, das Mahl überhaupt, und nicht einen Theil desselben, bezeichne. Zwar sprechen zwei Gründe gegen diese Auffassung, als ob Paulus hier einen Solchen einführe, der vor der Theilnahme am Mahle selbst warne. V. 27. spricht Paulus von einer möglichen Auswahl beim Mahle selbst, und somit scheint sich natürlich V. 28. nur an diesen letzten Theil von V. 27. anzuschließen, und nicht auf das πορευεσθαι zum Mahle zu gehen. Der andere Grund ist der, daß man in diesem Falle V. 28., statt μη ἐσθιετε, eine Warnung, nicht hinzugehen, erwartet. Allein möglicher Weise kann diese auch durch μη ἐσθιετε ausgedrückt werden. Wenn wir die Warnung nicht, wie Rückert und Andere, dem aufwartenden Diener in den Mund legen, so ist sie in dem

Munde jedes andern Gastes unpassend. Dagegen, daß der heidnische Wirth der Warnende sey, erklärt sich Rückert, indem er sagt, daß Paulus diesen entweder gar nicht namhaft gemacht, oder, statt durch τις, durch τον καλεσαντα bezeichnet hätte. Auch müßte in seinem Munde die Warnung ein Spott seyn, und dann hätte Paulus selbst gewarnt, durch solches Mahl sich dem Spotte auszusetzen. Es ist eine gutgemeinte Warnung, und an einen Heiden dürfen wir überhaupt nicht denken, weil von seiner συνειδησις gesprochen wird. Mit Recht sagt man nun, ein Judenchrist hätte sich überhaupt nicht beim heidnischen Mahle eingefunden, und es muß also ein in der Erkenntniß schwacher Heidenchrist gewesen seyn. Nehmen wir ihn als Gast von der Klasse der Schwachen, so gehört er zu der Gattung derselben, welche in ihrer Schwäche sündigte, indem sie wider ihr besser Wissen und Gewissen an Opfermahlen Theil nahmen; denn ein Solcher konnte als Gast nicht überzeugt seyn, daß er immer alles Opferfleisch von andern Gerichten sicher unterscheiden würde, und so hätte Paulus, statt dem Aufgeklärten zu sagen, er solle um des schwachen Bruders willen nicht essen, diesen selbst vom Essen verweisen müssen. Es bleibt uns also nur noch übrig, an einen aufwartenden christlichen Diener zu denken, denn dieser konnte warnen, ohne selbst schuldig zu seyn. Aber auch hier gilt wohl, daß Paulus diesen, so gut als den Wirth, nicht schlechthin mit τις, sondern als den Diener bezeichnet hätte. Auch

hätte Paulus, wenn er hier überhaupt an christliche Diener beim Mahle gedacht hätte, eher in jedem Falle die Theilnahme verboten, da, wenn dieser Schwache nicht warnte, er jedenfalls Aergerniß nehmen mußte. Paulus mußte also die Rücksicht auf christliches Gesinde bestimmt herausheben, und VIII, 10. und 11. hätte auch hier gegolten.

Die Warnung des τις wird also doch wohl am besten auf die Theilnahme am ganzen Mahle bezogen, wobei wir noch den Gewinn haben, daß Paulus mit V. 27. eigentlich nur die Theilnahme an einem gewöhnlichen Mahle im Hause eines Heiden (ohne daß es ein Opfermahl gewesen wäre) ausdrücklich billigt, was seinem Sinne gewiß angemessener ist. Er setzt freilich mit V. 28. stillschweigend voraus, daß der aufgeklärte Christ, von einem schwachen Bruder nicht ausdrücklich gewarnt, auch zu einem Opfermahle gehen dürfe, allein er sagt dieß doch nicht ausdrücklich, und wollte vielleicht, davon abzustehen, auch ohne diese Warnung, dem Zartgefühle eines Jeden überlassen, an welches er sich mit V. 31. wendet.

Verhält sich die Sache so, so kann der warnende τις auch ein Judenchrist gewesen seyn. Sey es aber Juden- oder Heidenchrist, welcher diese Warnung in Bezug auf das ganze Mahl ausspricht, so kann sie auch noch einen andern Sinn haben. Der Christ wäre also von einem Heiden zu einem ganz gewöhnlichen Mahle eingeladen worden, aber auch daran nimmt der schwache Bruder An-

stoß, weil er jedes Mahl im Hause eines Heiden, das immer mit Libationen verbunden war, als ein ειδωλόθυτον betrachtet, und so enthält das τουτο ειδωλοθυτον εστι nicht eine bestimmte Nachricht, die er zufälliger Weise über *dieses* Mahl erhalten hat, sondern sein eigenes Urtheil über *jedes* Mahl im Hause eines Heiden. Dieß möchte die natürlichste Erklärung seyn, und somit gibt Paulus hier nicht einmal stillschweigend zu, daß es an sich erlaubt sey, an einem eigentlichen heidnischen Opfermahle Theil zu nehmen, indem von einem solchen hier gar nicht die Rede wäre, sondern nur von einem gewöhnlichen geselligen Mahle im Hause eines Heiden, und auch dieses verlangt Paulus zu meiden, wenn es Jemand aus dem Gesichtspunkte eines Götzenmahles betrachten würde. Um so weniger können wir aus VIII, 10. 11. schließen, daß Paulus wirklich die Theilnahme an Mahlzeiten im Tempel für an sich erlaubt hält. Paulus hat hier mit der Rücksicht auf Andere nur den bewegendsten Grund herausgehoben, denn der Gegner konnte ja leicht ihm die Theilnahme an Ausschweifungen beim Götzenmahle läugnen, und das Mahl damit als etwas Gleichgiltiges behaupten, aber diesen Grund mußte Jeder zugestehen, daß er berücksichtigenswerth sey.

In Hinsicht auf das Partheiwesen, und namentlich auf die Meinung, daß die Schwachen besonders Petriner gewesen seyen, haben wir weiter zu fragen, ob in der Scheue, Opferfleisch auf dem Markte zu kaufen, noth-

wendig ein jüdisches Vorurtheil zu suchen sey. Es konnten aber wohl ebensogut schwache Heidenchristen die Furcht haben, dadurch mit den Dämonen in Verbindung zu kommen, deren Zorn sie sich zugezogen hatten, und das Heidenthum, dem sie ursprünglich angehörten, konnte solches Vorurtheil erzeugt haben. Vielleicht aber ist hier noch ein Anderes im Spiele. Es hatte sich, wie wir aus der Ehlosigkeit sahen, eine, von dem Judenthum unabhängige, ascetische Richtung gebildet, namentlich unter den Paulinern, welche bei Einzelnen so weit gehen konnte, daß sie allen Fleischgenuß mieden, und dann würde Paulus mit VIII, 13. ου μη φαγω κρεα εις τον αιωνα — nicht nur einen äussersten Fall setzen, der nie eintreten könnte, sondern den er wirklich sich als möglich denkt, weil solcher Anstoß an dem Fleischessen da war. Ist der Brief an die Römer von Korinth aus geschrieben, und haben wir somit die Veranlassung zu manchen Gedanken dieses Briefes in dem Zustande der korinthischen Gemeinde zu suchen, so enthält Röm. XIV, 2. ὁ δε ἀσθενων λαχανα ἐσθιει die Bestätigung dieser unsrer Vermuthung.

Behaupten wollen wir damit keineswegs, daß die Petriner an allen diesen Vorgängen gar keinen Antheil genommen, ihre Ansichten stellten sie auf die Seite der schwachen Heidenchristen; aber sie hatten andere Gründe, als diese, das Opferfleisch zu meiden, und auf solche jüdische Vorurtheile nimmt Paulus hier gar keine Rücksicht. Zwar verlangt er, durch die allgemeine Ermah-

nung zu christlicher Liebe, mittelbar Schonung auch für sie, aber wir vermuthen wohl mit Recht, daß die Petriner selbst, von geringer Anzahl, unter diesen schwachen Heidenchristen verschwanden.

Welchen Antheil die Christianer an diesem gefährlichen Glauben von der Gleichgiltigkeit der Theilnahme an heidnischen Gebräuchen hatten, das sehen wir aus X, 32. — ἀπροσκοποι γινεσθε Ἰȣδαιοις και Ἑλλησι και τῃ ἐκκλησιᾳ τȣ θεȣ. Billroth sagt zu dieser Stelle, daß es auffallend sey, daß hier Juden und Heiden genannt werden, da doch im Vorhergehenden immer nur vor dem Aergerniß gewarnt sey, das schwachen Christen gegeben werde. Vielleicht haben wir hier eben die scheinbarste Rücksicht, aus der die aufgeklärten Christen, die Christianer an der Spitze, die Theilnahme an heidnischen Mahlen und den Umgang mit ihnen rechtfertigten. Die Christianer hatten wohl schon als Juden die Verachtung zu Herzen genommen, mit der sie, und ihre Volksgenossen, von den Heiden behandelt wurden. Es war dieß nur die Erwiderung der Verachtung, welche die Juden gegen die Heiden und ihre heiligen Gebräuche an den Tag legten. Bei der Entfernung von den Heiden, welche das Christenthum seinen Bekennern auferlegte, konnte es nicht fehlen, daß bereits auch zu Korinth die Christen sich Verachtung zuzogen. Diesem Anstoße bei den Heiden wollten sie entgehen, indem sie so weit wenigstens mit ihnen eingehen wollten, als dieß ohne Gefahr für ihr Christenthum

möglich war, und so giengen sie zu ihren Mahlzeiten. Diese Rücksicht auf die Heiden würde nun Paulus ausdrücklich billigen, indem er den Christen gestattet, zu ihren gewöhnlichen Mahlzeiten zu gehen, so weit es ihr Gewissen ihnen erlaube. Aber dabei erinnert er sie, die Rücksicht auf die Glaubensgenossen nicht zu versäumen, weßwegen in der ganzen Betrachtung des Apostels diese Eine Rücksicht durchgreifend ist. Er will dem Gewissen eines Jeden so viel als möglich Freiheit lassen, nur erinnert er daran, daß das Erste die Liebe zu den Brüdern sey. Darum schließt er, daß sie, wie sie eine Rücksicht auf die Heiden zu nehmen haben, eine solche auch auf die Gemeinde Gottes haben, und die Juden sind dazugenommen, um das Allgemeine zu sagen, das sie leiten müße, denn auch ihnen sollte durch diesen freien Umgang mit den Heiden das Christenthum nicht anstößig werden, da ja Paulus auch sie zu Christen machen wollte IX, 20. ἐγενομην τοις Ἰυδαιοις ὡς Ἰυδαιος, ἱνα Ἰυδαιυς κερδησω. — So ist also der Anstoß, vor dem Paulus warnt, nicht ein allgemeines Aergerniß, wie es durch unsittliche Handlungen gegeben wird, sondern wie es durch Versäumniß der christlichen Klugheit den Heiden, und der christlichen Liebe der Gemeinde Gottes gegeben wird.

§. 12.

Das Verhalten des Paulus in Bezug auf die Götzenmahle nach Cap. IX.

Um das Verhalten des Paulus gegen die Christianer

in diesem Punkte kennen zu lernen, haben wir das IX. C. besonders zu betrachten. Wir können der bisherigen Erklärung von V. 6—18. dieses Capitels nicht beistimmen, und geben die unsrige. Man ist der Ansicht, es handle sich hier darum, daß Paulus das Recht habe, eine Verköstigung von seiner Gemeinde anzunehmen, und nun bringe er Alles dieses vor, um zu sagen, daß er von diesem Rechte keinen Gebrauch mache. Gewiß die große Ehrfurcht vor dem Apostel konnte bisher allein verhindern, diese Rede zum mindesten prahlerisch zu finden, da man zunächst gar keinen Grund sieht, warum er hier so ausführlich von diesem Gegenstande rede, dessen Erwähnung überdieß das ganze Capitel zu einem Allerhand von Gedanken macht. Von 1—5. redet Paulus von seiner Freiheit im Leiblichen, welche theilweise das Gesetz ihm verkümmerte, aber das Evangelium ihm als seinem Apostel gestatte. 6—18. spricht er davon, daß er von seinen Gemeinden kein Geld nehme, was mit dem Vorhergehenden einzig in der Verbindung steht, daß es auch eine Entsagung ist. Dieser Nebensache sind aber 13 volle Verse gewidmet, und erst V. 19. kommt der Apostel auf seinen ersten Gegenstand zurück, ohne allen bestimmten Zusammenhang mit dem Dazwischenliegenden. Dazu kommt, daß bei dieser Auffassung das ganze Capitel sich so wenig an das vorhergehende anschließen will, daß Rückert auf etwas weit geholte Weise sehr scharfsinnig einen solchen herzustellen bemüht war. Diesen Mangel könnte dieser Versuch zwar wohl decken, aber

dem ganzen Capitel scheint doch nicht re[illegible] geholfen. Eben=so hebt Rückert heraus, daß dem andern Uebelstande abzuhelfen sey, indem er zu V. 4. μη ὀυκ ἐχομεν ἐξυσιαν φαγειν και πιειν bemerkt, daß man hier wenigstens nicht an die mosaischen Speisegesetze denken solle, weil von die=sen, an welche man aber doch zunächst denkt, im Folgen=den nicht mehr die Rede sey, so daß wir zwar den Vor=wurf der Zusammenhangslosigkeit zurücknehmen müßen, aber doch mit der ganzen Auffassung nicht übereinstim=men, weil die weitläufige Verhandlung des Paulus hier über diesen Gegenstand, wozu wir keine besondere Veran=lassung aufzuzeigen wissen (denn der Vorwurf im zweiten Briefe kann nicht hieher bezogen werden), uns des Paulus unwürdig scheint.

1—5. ist ganz deutlich, Paulus sagt, daß er auch Apostel sey, in der Absicht zu behaupten, daß er auch apo=stolische Freiheit und apostolische Rechte habe.

4. *Μη ὀυκ ἐξυσιαν ἐχομεν φαγειν και πιειν;* Zu die=ser Stelle sagt Billroth: Es könnte scheinen, als ob der Apostel von der Theilnahme an den Opferfesten, da von ihnen die Rede ausgegangen, spreche. Allein da die Wör=ter φαγειν και πιειν hier so absolut ohne Beisatz stehen, so möchte wohl vom Nichthalten der jüdischen Speisege=setze die Rede seyn, wie es denn ja V. 20. heißt: ἐγενο-μην τοις Ἰυδαιοις ὡς Ἰυδαιος, τοις ὑπο νομον ὡς ὑπο νομον. Das Halten jener Speisegesetze sollte den Korin=thiern nur ein Beispiel seyn einer Selbstbeschränkung, wel=

che sie im Essen des Opferfleisches ausüben sollten. Dieß ist auch unsere Ansicht.

6. Ἠ μονος ἐγω και Βαρναβας ȣκ ἐχομεν ἐξȣσιαν τȣ μη ἐργαζεσθαι;

Winer sagt in seiner Grammatik S. 487. — Sehr gewöhnlich ist das pleonastische μη nach den Verbis des Verhinderns, und führt dazu Stellen an. Dieser Begriff des Verhinderns liegt nun auch so deutlich in dem ἐξȣσιαν ȣκ ἐχειν, daß es gewiß nicht gewagt ist, zu sagen, das μη vor ἐργαζεσθαι stehe hier pleonastisch. Zu der Partikel ἠ macht Rückert die Bemerkung: „Dieselbe dient hier nicht, wie sonst so oft, einer Argumentation, die nicht Statt findet, sondern nur als Trennungswort, wiefern im Folgenden etwas Neues, ein dritter Punkt herbeigeführt wird, in welchem Paulus sein Recht nicht brauche." Dieß ist hier nach unsrer Erklärung von μη ἐργαζεσθαι nicht der Fall. ἠ ist eben die Einleitung einer Argumentation, die man machen könnte, die aber nicht Statt finden soll. Paulus hatte V. 4. gesagt, daß er so gut als Andere das Recht habe zu essen und zu trinken, ohne Rücksicht auf die jüdischen Speisegesetze, und nun sagt er V. 6.: oder sollte ich und Barnabas allein dieses Recht nicht haben? Auch führt Paulus mit dem nächsten Verse keinen weiteren Punkt ein, in dem er von seinem Rechte keinen Gebrauch mache, sondern er beweist eben das ἐξȣσιαν ἐχειν τȣ ἐργαζεσθαι — was die Andern

thun. Seine Freiheit in den V. 4. u. 5. genannten Dingen will er erweisen.

7. — *Τις στρατευεται ἰδιοις ὀψωνιοις ποτε; τις φυτευει ἀμπελωνα, και ἐκ τυ καρπυ αὐτυ ὐκ ἐσθιει; ἠ τις ποιμαινει ποιμνην, και ἐκ τυ γαλακτος της ποιμνης ὐκ ἐσθιει;*

Um die Vergleichungen zu verstehen, aus denen hier der Apostel argumentirt, müßen wir auf V. 14. verweisen: *ὁ κυριος διεταξε τοις το εὐαγγελιον καταγγελλυσιν, ἐκ τυ εὐαγγελιυ ζην.* *ἐκ* bezeichnet die Quelle und Ursache, aus der etwas hervorgeht, so gebraucht Paulus den Ausdruck *ἐκ τυ εὐαγγελιυ ζην* — weil das Evangelium Quelle und Ursache des freien Lebens ist, das zu führen er nach demselben das Recht hätte. So will er das Recht erweisen, nach dem Evangelium zu leben, und die Wohlthaten für das Leben, die das Evangelium gewährt, auch für sich, dessen Diener, in Anspruch zu nehmen. Dieß geschieht von V. 7. an.

Wer zieht auf seine Kosten zu Felde? — Paulus vergleicht sich mit einem Soldaten, und nach der bisherigen Erklärung muß man annehmen, Paulus stelle sich hier vor als Soldaten im Dienste der Gemeinde, indem er von ihr die *ὀψωνια* erwartet. Doch dieser Gedanke, von der Gemeinde zu empfangen, ist vielleicht erst im Gleichniß von der Heerde, und Paulus stellt sich hier vor als Soldaten Christi, von welchem er die *ὀψωνια*, d. h. die Freiheit, welche das Evangelium bietet, erwartet. Bei der bishe=

rigen Erklärung erwartet Paulus wirkliche ὀψωνια, Mittel zu seines Lebens Unterhalt, bei unserer Erklärung nennt er nur Alles das so, was dem vom Judenthum zum Christenthum Uebergetretenen dieses von Freiheit anbietet.

τις φυτευει ἀμπελωνα, και ἐκ τȣ καρπȣ αὐτȣ ὀυκ ἐσθιει; der Weinstock, den er pflanzt, ist das Evangelium, und seine Frucht, die er genießen könnte, die Befreiung von ascetischen Vorschriften.

τις ποιμαινει ποιμνην, και ἐκ τȣ γαλακτος της ποιμνης ὀυκ ἐσθιει; Mit der Heerde, die er pflegt, kann wieder das Evangelium gemeint seyn, für dessen Gedeihen er thätig ist, und die *γαλα της ποιμνης* ist dasselbe, was die Frucht des Weinstocks heißt im vorigen Bilde. Vergleichen wir aber V. 11. *εἰ ἡμεις ὑμιν τα πνευματικα ἐσπειραμεν, μεγα, εἰ ἡμεις ὑμων τα σαρκικα θερισομεν;* so kann auch hier schon dieser Sinn seyn. *Τα πνευματικα* ist das Evangelium, das er ihnen verkündet, aber was *τα σαρκικα* sey, können wir am besten erfahren, wenn wir uns fragen, von wem der Apostel dieses empfangen wolle. Von der korinthischen Gemeinde, die größtentheils aus Heidenchristen bestand, will er es ärnten. Durch die Verbindung, welche das Christenthum eingieng mit den Heiden, stellte sich für dasselbe die Freiheit im Leiblichen heraus, die es nothwendig in sich schließt, und diese Freiheit im Leiblichen heißt Paulus *τα σαρκικα*, und stellt es vor als eine Erndte, welche die Christen von den Heiden nehmen. Er will ihnen sagen, sie können ihnen, den

Juden, wohl nicht böse seyn, wenn sie Theil nehmen an ihrer Freiheit im Leiblichen, da sie ja auch ihnen Antheil geben an ihrem geistigen Gewinn. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Heiden und Juden, als eines gegenseitigen Austausches ihrer Güter, hat wohl nichts Gezwungenes. Möglicher Weise ist nun derselbe Gedanke schon V. 7., namentlich in dem Bilde von der Heerde, daß die Heerde die Gemeinde wäre, sofern sie aus Heidenchristen besteht, und γαλα behielte seine obige Bedeutung, nur betrachtete der Apostel jetzt diesen Gewinn, als von der Gemeinde selbst gegeben.

8. — gibt an, daß der Apostel das nicht nur menschlicher Weise sage, und die Berufung auf das Gesetz hat eine wichtigere Bedeutung. Nach der bisherigen Erklärung will Paulus aus dem Gesetze selbst die Rechtmäßigkeit davon nachweisen, von der Gemeinde seinen Lebensunterhalt zu beziehen, nach unsrer Erklärung weist er sein Recht nach, die Freiheit der Christen im Leiblichen zu genießen. Daß Paulus sich auf das Gesetz selbst noch beruft, hat, nach der bisherigen Erklärung, nur den allgemeinen Grund, seinen Worten noch mehr Kraft zu geben, bei unserer Auffassung ist noch eine besondere apologetische Absicht dabei. Durch den Anspruch auf die Freiheit der Heidenchristen kam Paulus scheinbar in Widerstreit mit dem νομος, nun zeigt er aber, wie seine Denkweise hierin ganz dem im Gesetze ausgesprochenen Grundsatze hierüber: ὀ φιμωσεις βουν ἀλοωντα, gemäß sey. Dieß sey ein all=

gemeiner Grundsatz, der eine weitere Bedeutung habe, als eine Vorschrift für das Dreschen zu seyn; denn wenn Gott sich also um das arbeitende Vieh bekümmere, und verlange, daß es von der Frucht genießen soll, die eigentlich nur für den Menschen bestimmt ist, so müße er auch den Juden, welche arbeiten im Dienste des Evangeliums, dessen Freiheit eigentlich nur für die Heiden bestimmt scheinen könnte, gestatten einen solchen Lohn für ihre Dienste. Ὁ ἀροτριων und ὁ ἀλοων ist der ποιμαινων ποιμνην V. 7., und dieser müße Hoffnung haben können, Theil zu nehmen mit denen, für welche er so besorgt ist und seine Kräfte anstrengt.

12. *Ei ἀλλοι της ὑμων ἐξουσιας μετεχουσιν, ὀ μαλλον ἡμεις; Ἀλλ' ὀκ ἐχρησαμεθα τῃ ἐξουσιᾳ ταυτῃ· ἀλλα παντα ϛεγομεν, ἱνα μη ἐγκοπην τινα δωμεν τῳ εὐαγγελιῳ τȣ Χριϛȣ.* Wer unter ἀλλοι gemeint sey, ist nicht bestimmt anzugeben, wohl möglich aber, daß er hier gerade an die Christianer besonders denkt. In dem zweiten Theile dieses Verses sagt Paulus, daß er von diesem Rechte, das er habe, keinen Gebrauch machen wolle.

13. — Wiederholt den Erweis des Rechts und bringt einen neuen Gesichtspunkt bei, die Bedeutung der beiden Vergleichungen ist aber nur dieselbe, wie derer V. 7., wie hier auch V. 14. der Schluß sich anreiht, welchen Paulus schon mit jenem Verse bewirken wollte: *ὀτω και ὁ κυριος διεταξε τοις το εὐαγγελιον καταγγελλȣσιν, ἐκ τȣ εὐαγγελιȣ ζην.*

15. — Ἐγω δε ὁ κεχρημαι ὀδενι τουτων. Οὐκ ἐγραψα δε ταυτα, ἱνα οὑτω γενηται ἐν ἐμοι· καλον γαρ μοι μαλλον ἀποθανειν, ἠ το καυχημα μου ἱνα τις κενωσῃ.

Nach der bisherigen Erklärung enthält dieser Vers eine Verwahrung dagegen, daß die Korinthier glauben, Paulus wolle, daß sie es in Zukunft anders mit ihm halten und für seinen Lebensunterhalt sorgen sollen, nach unserer Ansicht enthält dieser Vers nur eine allgemeine Verwahrung gegen die Vermuthung, als rede Paulus hier von seinem Rechte, in der Absicht, seine Lebensweise zu ändern. Es wäre besser für ihn, zu sterben, als diesen Ruhm einzubüßen, setzt er bei. Zu dieser Stelle sagt Olshausen, es bleibe beim Lesen derselben ein Eindruck von Uebertreibung zurück, das καλον γαρ μαλλον ἀποθανειν scheine hyperbolisch zu seyn, oder Paulus hätte, wenn dieser Ruhm sich selbst zu unterhalten so bedeutsam war, nie das Geringste annehmen dürfen, wie er doch gethan habe von andern Gemeinden. Auch hätten dann die andern Apostel billig so verfahren sollen, denn worin sollte es begründet liegen, daß Paulus allein diese Aufgabe hätte? Auch scheine die wahre Demuth zu erfordern, daß man auch nehmen könne, was in Liebe geboten wird; die Aeusserung hier scheine an selbstgerechten Trotz zu streifen. Gewiß sind alle diese Bedenklichkeiten bei der bisherigen Erklärung sehr wahr, und wir begreifen nicht, warum Olshausen sie verschwunden sieht durch die Bemerkung, daß jenes καυχημα μου, welches der Apostel so hoch an=

schlage, ja nicht ein Ruhm vor Menschen, sondern vor Gott sey. Sie verschwinden nur bei unserer Erklärung. Es ist nicht die Rede von einer Gabe, deren Annahme die Demuth erforderte, sondern von der Lebensweise des Apostels, die, weil sie mit seinem Dienste am Evangelium auf das engste zusammenhängt, er sein καυχημα heißt. Die Ausdrücke haben in keinem Stücke mehr etwas Hyperbolisches. Er hat sich die höchste Aufgabe gestellt; τοις πασι γεγονα τα παντα, ἱνα παντως τινας σωσω sagt er (V. 22.) von sich, diese Aufgabe konnte er nicht mehr erfüllen, wenn ihn Jemand um diesen Ruhm brächte, und dann wäre es besser für ihn zu sterben, wenn er so schwach wäre, auf diese Weise seiner Wirksamkeit in den Weg zu treten. Wenn er daher V. 21. sagt, daß er τοις ἀνομοις ὡς ἀνομος geworden sey, so ist dieses γενεσθαι ὡς ἀνομος schlechterdings nur von dem schrankenlosen Umgange mit Heiden zu verstehen, und von der Freiheit, die er ihnen, aber nicht sich, gestattete. Warum der Apostel aber gerade nur an sich diese Forderung macht, von dem Rechte abzustehen, und nicht auch von den andern Aposteln ein Gleiches gelte, davon sagt er uns selbst den Grund, daß der Herr denen, welche das Evangelium predigen, diese Freiheit gestattet habe. Bei der Bescheidenheit aber, die der Apostel wirklich hat, so daß es nicht nur eine Phrase ist, wenn er sich den Geringsten unter den Aposteln nennt, ist es schon unwahrscheinlich, daß er ihnen zumuthen wollte, zu leben, wie er. Er ist immer eingedenk dessen, war-

um er sich den Geringsten nennt, daß er die Gemeinde Gottes verfolgt habe, und so hält er sich wohl aus diesem Grunde für verpflichtet, Alles daran zu setzen, seine Fehler durch verdoppelten Eifer wieder gut zu machen. In dieser Stimmung sagt er wohl V. 16., daß die bloße Predigt des Evangeliums für ihn noch kein Ruhm sey, und die Nothwendigkeit zu predigen, die ihm obliegt, ist wohl gerade diese moralische Nöthigung, sein Unrecht wieder gut zu machen.

17. *Ει γαρ έκων τȣτο πρασσω, μισθον έχω· εἰ δε ἀκων, οἰκονομιαν πεπιϛευμαι.*

Es fragt sich, wie dieser Vers sich an das Vorhergehende anschließe? wohl am besten an den Hauptgedanken von V. 15.: *ȣκ ἐγραψα δε ταυτα, ἱνα ȣτω γενηται ἐν ἐμοι.* Wir haben diese drei Verse alsdann so zu betrachten:

15. — *καλον γαρ μοι μαλλον ἀποθανειν* — drückt aus, wie sehr es der ganzen Denkweise des Apostels widerstreben würde, dieses Recht für sich in Anspruch zu nehmen, und V. 16. sagt aus, warum es gerade ihm so widerstrebe, weil für ihn das Predigen des Evangeliums an sich noch kein Ruhm sey. Paulus will aber mit V. 17. seinen Grund, von diesem Rechte keinen Gebrauch zu machen, noch genauer angeben, und so schließt sich derselbe an *ȣκ ἐγραψα δε ταυτα, ἱνα ȣτω γενηται ἐν ἐμοι* an. Damit geht *τȣτο* nicht auf das *εὐαγγελιζεσθαι*, sondern auf die Entsagung, die er von sich rühmt. Er schreibe

auch nicht in der Absicht, seinen Entschluß zu ändern (und dadurch sich den Lohn des Evangeliums, die ὀψωνια desselben zu verschaffen), denn er habe ja Lohn genug, wenn er dieses gern thue, wenn er es aber nicht gern thue, so könne er doch nicht anders, denn dieß gehöre zu seinem Haushalteramt.

Daß er V. 17. nur sagt μισθον ἐχω, ist noch dunkel, daher wird sogleich V. 18. erklärt, worin sein Lohn bestehe, ob er gleich diese Freiheit im Leiblichen nicht wolle. Sein Lohn ist, sagt er V. 18. το ἀδαπανον τιθεναι το εὐαγγελιον. Daß ἀδαπανον selbst hier bildlich stehe, ist nach dem Bisherigen von selbst klar. Wie daher sein Lohn komme, zeigt er bis V. 23. Dadurch sey er im Stande, dem Evangelium den größten Vortheil zu bringen, so könne er Juden und Heiden gewinnen, Allen könne er so Alles werden, damit er von Allen gewinne. Hiedurch komme er eben (23) zu dem Lohne, Theil zu haben an dem Evangelium. Was das συγκοινωνον εἰναι τȣ εὐαγγελιȣ hier bedeute, das sagen die folgenden Verse, der unverwelkliche Kranz werde ihm zu Theil. Hier gelte es, Alles daran zu setzen, da dürfe man sich keine Versagung und Entbehrung zu schwer dünken lassen, sonst würde man ja beschämt von denen, welche laufen in der Rennbahn nach einem verwelklichen Kranze.

So hängt dieses Capitel zusammen, wie aus Einem Guß, der Eine Hauptgedanke zieht sich durch dasselbe, daß das Evangelium es werth sey, sinnlichen Genuß sich

um seinetwillen zu versagen. Es schließt sich auf das Genaueste an VIII, 13. an, und ist der Erweis dessen, daß Paulus nicht mit Unrecht sich zutraue, um des schwachen Bruders willen gar kein Fleisch zu essen. So sollen auch die Korinthier sich nicht verführen lassen durch ihre Sinnlichkeit, Dinge zu thun, die den Bruder ärgern. Sie sehen an ihm, wie er gesinnt sey über solche Dinge, aber um dem Evangelium keinen Anstoß zu geben, versage er sich alle Freiheit in sinnlichem Genusse.

Diese Rede mußte Eindruck machen auf diejenigen, welche noch Eifer für das Evangelium hatten, mehr, als wenn Paulus einen besondern Schritt gegen die Christianer, die Urheber auch dieser Verwirrung, gethan hätte. Er faßt hier selbst den Christianer von einer Seite, auf welcher er seinen Angriffen unterliegen muß, alle Ausflüchte von christlicher Freiheit und heuchlerischer Aufklärung sind ihm abgeschnitten, indem Paulus sagt: Siehe! hier ist dein schwacher Bruder, und das Evangelium in seinem Herzen seine höchste Gabe, sein einziges Gut willst Du ihm entreißen? Blicke hin auf den unverwelklichen Kranz, wie kann dir Deine Entsagung zu groß dünken?

§. 13.

Stand der Gemeinde im zweiten Briefe.

Um den Gesichtspunkt zu bestimmen, aus dem wir den zweiten Brief zu betrachten haben, gehen wir von dem aus, was Rückert S. 413. sagt: „Einen zweiten

„Brief an die Römer und Philipper würden wir mit
„Freuden lesen, wie jedes Erzeugniß von Paulus Geiste,
„aber mit der Spannung würden wir ihn nicht zu Hän-
„den nehmen, mit welcher jeder Leser den unsrigen das
„erste Mal vornehmen muß, hoffend, auf alle Fragen
„Antwort zu erhalten, die sich in der Einen Hauptfrage
„vereinigen: welche Wirkung hat der vorhergehende ge-
„than? daher denn auch die Vorgänger ziemlich alle ihre
„Einleitungen mit der Darstellung dieser Wirkungen be-
„gonnen haben; die beste Anordnung ohne Zweifel, wenn
„sie sich nur treffen ließe, ohne vorzugreifen mancher Un-
„tersuchung, die noch zu führen ist. Wir dürfen jene Frage
„gar nicht thun, wenn wir auf unsern Brief hinsehen;
„denn darin liegt schon das Vorurtheil, daß er diese Wir-
„kungen enthalte, daß er also der nächste sey nach unse-
„rem ersten, die Nachrichten, welche Titus mitgebracht,
„die ersten, die der Apostel selbst erfahren seit Absendung
„jenes Schreibens. Sobald wir aber dieß Vorurtheil ge-
„faßt haben, haben wir den untersuchenden kritischen
„Blick verloren, den wir uns in diesen Erörterungen mög-
„lichst rein zu erhalten suchen müßen. Unsre Frage muß
„so gestellt werden: welchen Zustand der korinthischen Ge-
„meinde setzt der Brief voraus, und welches Verhältniß
„desselben zum vorhergehenden, den der erste Brief uns
„kennen lehrte, oder welche Veränderungen desselben? Und
„wenn wir hierüber so weit als möglich in's Klare ge-
„kommen sind, dürfen wir erst fragen: konnten diese Ver-

„änderungen Wirkungen unsres ersten Briefs seyn, oder „müßen wir andere, verlorene, dazwischen hineindenken?"

Dieß ist der einzig sichere Punkt, von dem auch wir ausgehen werden, um dadurch, wenn wir wirklich hier die Wirkung des ersten Briefs finden werden, unsre bisher aufgestellten Ergebnisse aus demselben zu begründen.

Wir haben im ersten Briefe als den Hauptzweck des Apostels hervorgehoben, die Gemeinde in ein solches Verhältniß zu den Feinden des christlichen κηρυγμα zu setzen, daß sie selbstständig zu handeln im Stande sey, und er konnte wohl nicht nur nicht anders handeln, da er nicht wußte, wie die Umstände, seit seinen Nachrichten, bis zu Ankunft seines Briefs, sich geändert haben möchten, sondern in jedem Falle mußte dieses das Zweckmäßigste seyn, zu bewirken, daß die Gemeinde mündig werde. Nichts konnte aber bei dieser Absicht erwünschter seyn, als daß die Gegner eine bestimmte äußere Veranlassung geben, an welcher ihre Tendenz, als auf die Spitze getrieben, klar vor aller Welt als eine sündliche konnte vorgestellt werden, die gleichsam als ein Stein des Falles und der Auferstehung für Viele konnte benützt werden, indem die Herzen sich im Urtheile über sie offenbaren mußten. Ein solcher Fall scheint uns das Faktum, von dem 1 Cor. V, 1 ff. die Rede ist: Ὁλως ἀκȣεται ἐν ὑμιν πορνεια, και τοιαυτη πορνεια, ἡτις ȣδε ἐν τοις ἐθνεσιν, ὡςε γυναικα τινα τȣ πατρος ἐχειν. Και ὑμεις πεφυσιωμενοι ἐςε; και ȣχι μαλλον ἐπενθησατε, ἱνα ἀρθη ἐκ μεσȣ ὑμων ὁ το

ἐργον τυτο ποιήσας; Ἐγω μεν γαρ ὡς ἀπων τῳ σωματι, παρων δε τῳ πνευματι, ἠδη κεκρικα ὡς παρων, τον οὑτω τυτο κατεργασαμενον, ἐν τῳ ὀνοματι τυ κυριυ ἡμων Ἰησυ Χριςυ, (συναχθεντων ὑμων και τυ ἐμυ πνευματος) συν τη δυναμει τυ κυριυ ἡμων Ἰησυ Χριςυ παραδυναι τον τοιυτον τῳ σατανᾳ εἰς ὀλεθρον της σαρκος, ἱνα το πνευμα σωθη ἐν τη ἡμερᾳ τυ κυριυ Ἰησυ.

Paulus wirft hier den Korinthiern vor, daß sie einen Menschen unter sich dulden, welcher seine Stiefmutter zur Gattin habe, und verlangt, daß er aus der Gemeinde ausgestoßen werde. 2 Cor. II, 6. erfahren wir, daß die Strafe, die über diesen Menschen ergieng, nicht von der ganzen Gemeinde, aber von der Mehrzahl gebilligt wurde. Eine Minderzahl gab es also, welche diesen Verbrecher in Schutz nahm. Womit, fragen wir, kann in einer christlichen Versammlung ein Verbrechen entschuldigt worden seyn, das Paulus eine πορνεια von der Art nennt, wie sie selbst unter Heiden unerhört sey? Nur wenn wir dieses Verbrechen mit der Tendenz der Christianer in Verbindung bringen, das mosaische Gesetz umzustürzen, ist es uns möglich, einen scheinbaren Grund zu finden, aus dem es vertheidigt werden konnte, wenn man es als ein Vergehen nur gegen dieses Gesetz vorstellte, das durchaus der christlichen Freiheit widerstreite und nicht mehr zu achten sey. Daß ein Judenchrist der Verbrecher war, oder das Verbrechen wenigstens besonders von solchen in Schutz genommen wurde, kann auch durch das ἡτις ὐδε ἐν ἐθνεσι

nur bestätigt werden. Trügt uns unsre Vermuthung in diesem Falle nicht, so müßen wir das Verfahren des Apostels sehr weise nennen, und können unmöglich dem beistimmen, was Rückert zu dieser Stelle sagt: „Daß „Paulus den Sünder einer so furchtbaren Strafe über„gab, einer Strafe, die, wenn sie ausgeführt wurde, und „den Sünder nicht zur Buße brachte, ihn seiner eigenen „Ueberzeugung nach dem ewigen Verderben überlieferte, „dafür mag er entschuldigt werden durch die Reinheit „seiner Absicht, durch die Ueberreste jüdischer Ansicht über „geistliche Gewalt, die ihm geblieben war von früher „Jugend her, entschuldigt auch wohl durch seine natür„liche Heftigkeit und die Gereiztheit, in der er sich be„fand; völlig gerechtfertigt erscheint er nicht. Es sind „äusserste Mittel, die er angewendet wissen will, ehe die „gelinderen versucht worden sind, es sind Strafen, die er „anordnet, welche leicht das Verderben dessen herbeifüh„ren können, den sie bessern sollen, es ist ein Verfahren, „dem man das Gepräge einer Leidenschaftlichkeit nicht „abwischen kann, die nimmer gut thun mag. Und daß „er mit diktatorischer Stimme sie gebietet, einer Gemeinde „sie gebietet, bei der sein Ansehen tief gesunken ist, und „die er durch keine Mittel zwingen kann, daran thut er „nicht klug. Denn wie nun, wenn sie nicht gehorcht? „wenn sie den Verbrecher nicht verstößt? Mag er dann „zurücktreten oder völlig mit ihr brechen, in jedem Falle „ist der Riß vergrößert und das Uebel ärger.“ Ob das

παραδοῦναι τῷ σατανᾷ an sich zu hart sey, und auf Leidenschaftlichkeit schließen lasse, darüber wollen wir nicht rechten, um so weniger, als wir nicht mit Sicherheit mehr angeben können, was es bedeute. Daß Paulus die Ausschließung verlangt, findet auch Rückert nicht als unbillig, und so finden wir gerade das Gegentheil in diesem Verfahren. Es sind nemlich so wenig äusserste Mittel, die hier, ohne daß gelindere versucht waren, angewendet werden sollen, daß wir hier vielmehr selbst die gelindesten sehen. Es handelte sich um Ausschließung einer ganzen Parthie, die unter dem Scheine Christi zu seyn, die Gemeinde in alle Laster ziehen wollte. Statt nun die Ausschließung der ganzen Parthie zu verlangen, trug Paulus auf Ausschließung dessen an, der am frechsten ihre Grundsätze zur Schau trug, womit er einen dreifachen Vortheil gewann. Zuerst den, daß er, er mochte in Zukunft zu handeln genöthigt seyn, wie er wolle, zu seiner Beruhigung, bei unglücklichen Folgen, sich sagen konnte, mit den gelindesten Maßregeln begonnen zu haben, was auch zugleich seine Rechtfertigung gegen Aussen war. Daß dieser Plan, erst nach vergeblich versuchten Maßregeln der Gelindigkeit, zur Strenge überzugehen, dem Apostel nicht fremd war, beweist die Ankündigung solcher Maßregeln besonders im dreizehenten Capitel. Er dachte selbst an ein solches Aufsteigen von gelinderen zu härteren Strafen, welche er dort auf sein persönliches Kommen verschiebt. Der zweite Vortheil war der, daß er die Gegenparthie

nöthigte, sich offen über diesen Fall auszusprechen, wobei er die Hoffnung haben konnte, daß der dritte Vortheil hiemit sich verbinden werde, daß diejenigen, welche noch fest stunden in der apostolischen Lehre, zu einem Schritte gegen die Feinde des Apostels und Christi veranlaßt würden. Diese Hoffnung scheint den Apostel nicht betrogen zu haben. Zwar führt Rückert Gründe an, um zu zeigen, daß Paulus durch diesen Schritt sich nur geschadet habe, allein sie werden uns bei näherer Betrachtung nicht überzeugen. Rückert beweist, daß Pauli Befehl nicht vollzogen worden sey, in seiner Erklärung zu 2 Cor. II, 6., indem er sagt: „die allgemeine Meinung ist, die Ausschliessung sey erfolgt, nur Beza läugnet es. Ich muß auf „seine Seite treten. Das Wort ἐπιτιμια beweist gar „nichts; zwar bedeutet es Weish. III, 10. wohl sicher Strafe; allein nicht nur folgt daraus nicht einmal, daß es „bei Paulus nicht = ἐπιτιμησις, objurgatio, in Worten „ausgesprochene Rüge, gebraucht seyn könne, sondern, „wenn es auch Strafe bedeutet, so erfahren wir doch dadurch in keiner Weise, welcher Art dieselbe gewesen. Daß „aber die Ausschließung nicht erfolgt sey, scheint mir aus „Folgendem zu erhellen: Erstlich, indem Paulus sagt: „ἱκανον τῳ τοιουτῳ ἡ ἐπιτιμια αὑτη, so liegt schon in dem „αὑτη, diese, d. h. die von Euch, wie ich erfahren habe, „über ihn verhängte, eine Andeutung, daß es nicht dieselbe sey, welche er angeordnet habe, noch mehr aber in „dem ἱκανον, wodurch er offenbar sagt, er wolle sich bei

„der von ihnen verhängten Bestrafung beruhigen, wolle „keine strengere fordern, was er nicht sagen konnte, wenn „die von ihm geforderte wirklich eingetreten wäre. Denn „daß er damit nicht sage, was einige Ausleger gemeint, „sie habe nun lange genug gewährt, liegt vor Augen." Gerade diese Auffassung möchten wir aber vorziehen, und sie scheint uns ebenso vor Augen zu liegen. „Zweitens „sieht man aus V. 10. deutlich genug, daß das χαρι-„σεσθαι nicht jetzt erst von ihm ausgieng, sondern viel-„mehr schon vorher ohne ihn zu fragen, eingetreten war, „und er nichts weiter thut, als einstimmen in das, was „einmal geschehen war, um nicht durch Beharren auf sei-„nem Befehle in offenen Zwiespalt mit ihnen zu treten." Diese Erinnerung ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, καὶ ἐγώ kann aber ebensowohl eine allgemeine Bemerkung seyn, die Paulus hier sehr passend anfügt, da er wollte, daß die Gemeinde überhaupt so viel als möglich selbstständig handeln möchte. Rückert fügt nun folgende Betrachtung der Stelle bei: „Ich glaube daher, daß ἐπιτιμία = ἐπιτιμησις zu setzen „sey, also nur eine Rüge, ernste Vorhaltung bezeichne, „bei welcher man in Korinth stehen geblieben ist, entwe-„der, weil der Verbrecher aufrichtige Reue gezeigt, oder „weil man auch nach dem Briefe des Apostels, die Sache „nicht viel ernstlicher angesehen, als vor demselben, oder „auch, weil die ihm feindselige Parthie ihm nicht buch-„stäblich gehorchen zu müssen geglaubt, da sie ihm ja nur „sehr wenige Auktorität noch zugestand. Verhielt sich

„die Sache so, wie sie mir erscheint, so mußte Paulus
„sich in einer nicht unbedeutenden Verlegenheit befinden.
„Seinen Befehl hatte man nicht befolgt, nur ein Theil,
„wenn auch der größere, hatte sich die Sache zu Herzen
„genommen, die übrigen, wie dieß bei der Stimmung der
„Gemeinde gegen ihn zu erwarten gewesen war, auch
„dieses nicht; seine Auktorität lag sehr darnieder. Was
„sollte er nun thun? Auf der früheren Anordnung beste-
„hen? Er konnte darauf rechnen, daß er keinen besseren
„Gehorsam finden würde, und dann war der Schade noch
„viel größer. Zwingen konnte er ja nicht, die Sache
„mußte übeln Eindruck machen allenthalben. Hier blieb
„nichts übrig, als was in jedem ähnlichen Falle die Klug-
„heit fordert, ihr eine Wendung zu geben, durch welche
„ein offener Bruch vermieden, und das Uebel, zwar nicht
„geheilt, aber doch verborgen wurde, bis in besseren Zei-
„ten die richtige Stellung wieder gewonnen werden mochte.
„Diese Wendung war, das Geschehene zu billigen, das,
„was auch ohne seinen Willen geschehen würde, darzu-
„stellen, wie seinen Wunsch, und den ganzen Handel un-
„ter einen christlichen Gesichtspunkt zu bringen." Es
möchte das Benehmen des Apostels in diesem Falle, na-
mentlich wegen der Zugabe des christlichen Gesichtspunkts,
schwerlich anders, als seiner unwürdig gefunden werden.
Auf die Entscheidung Rückerts für diese Erklärung hatte
wohl auch das nicht geringen Einfluß, daß er des Paulus
Auktorität zu Korinth für gesunkener hält, als sie es war.

Wie kann Paulus, wenn hier an diesem Falle er sah, wie wenig er es wagen dürfe mit Strenge in der Gemeinde aufzutreten, kluger Weise für seine persönliche Ankunft noch viel strengere Maßregeln ankündigen? (XIII.) Er mußte ja doch wohl fühlen, daß er sich damit lächerlich gemacht hätte, vor denen, welche ihn wegen seiner strengen Sprache in den Briefen verspotteten, aber ihm den Muth absprachen, persönlich zu kommen, und ihn nun so eben mit der einzigen Maßregel der Strenge, die er versucht hatte, so durchfallen sahen, daß er nur durch eine sehr zweideutige Auskunft sich zu retten weiß, um sich noch den Anschein zu geben, als sey nach seinem Willen gehandelt worden. Wie kann Paulus, wenn die Gemeinde ihm ungehorsam war, indem sie dem Verbrecher nur einen Verweis zukommen ließ, und also bereits ihre Liebe zu demselben durch fortwährende Theilnahme an ihrer Gesellschaft, die sie ihm gestattete, zu erkennen gegeben hatte, nun dieses zu thun erst von ihr verlangen und als einen Beweis ihres Gehorsams ansehen zu wollen versprechen, was ungehorsamer Weise schon geschehen war? Dieß würde aber Paulus thun, wenn er V. 9. sagt: *εἰς τυτο γαρ και ἐγραψα, ἱνα γνω την δοκιμην ὑμων, εἰ εἰς παντα ὑπηκοοι ἐςε.* Das *ἐγραψα* beziehen wir nämlich auf den jetzigen Brief, und Paulus will nun sehen, ob sie zu Allem gehorsam seyen; er hatte ihren Gehorsam schon erfahren, in der auf seinen Befehl erfolgten Ausschließung des Verbrechers, schreibt nun

aber wieder, um zu sehen, ob sie ihm auch in der Wiederaufnahme desselben gehorsam seyen. Wir halten diese Auffassung für nothwendig, weil sich nur so dieser Vers natürlich als Grund der Aufforderung von V. 8. verstehen läßt, als was er durch γαρ mit demselben verbunden ist. Nehmen wir aber auch an, das ἐγραψα gehe auf den ersten Brief, so kann Paulus hier nicht den Gehorsam der Korinthier in Befolgung desselben rühmen, wenn sie ungehorsam waren.

Den bisher von uns geschilderten Verhältnissen gemäß mochte sich die Sache ungefähr so verhalten. Paulus hatte erreicht, daß die Mehrzahl der Gemeinde in die Ausschließung des Verbrechers willigte, und darum hielt sich derselbe von den öffentlichen Versammlungen entfernt, stand aber doch noch mit einzelnen Gemeindegliedern, welche ihn in Schutz nahmen, in Verbindung. Diese müssen eben die Christianer gewesen seyn, weil nur aus ihrem Princip der Verbrecher zu vertheidigen war. Außer den Christianern wird sonst in dem Briefe keine Parthie mehr genannt, und wir vermuthen also wohl nicht mit Unrecht, daß Paulus seinen Zweck, die übrigen Parthieen wider sie zu vereinigen erreicht habe. So haben wir in gegenwärtigem Briefe nur noch zwei Parthieen, die Christianer und die Gemeinde, zu der sich alle besser Gesinnten hielten, während mit jenen die Schlechtesten von Paulinern und Apollischen sich enger verbunden hätten, als wir dieses im ersten Briefe sahen. So wa-

ren Schlechte und Gute geschieden, und Paulus will nun, während jene erbittert über seine Person herfielen, noch einmal den Weg der Milde versuchen, darum verlangt er jetzt, die Gemeinde solle den Stein des Anstoßes hinwegnehmen, und dem Verbrecher noch einmal Liebe zuwenden. Jetzt konnte er dieses ohne Gefahr für die Gemeinde selbst thun, denn er hält sie für stark genug, nicht selbst mehr von den Schlechten hingerissen zu werden. Diese Milde von seiner Seite mochte Paulus unter den gegenwärtigen Umständen um so angemessener finden, da die noch übrige Parthie ein entschieden feindseliges Benehmen gegen seine Person angenommen hatte.

Nur an einem einzigen Zuge sind wir im Stande, die Gegner des Apostels von der apollischen Parthie noch unter den Christianern aufzufinden. Die Apollischen hatten dem Apostel vorgeworfen, daß er nicht nach der Gemeinde sehe, und gegen diesen Vorwurf vertheidigt er sich I, 15—24.

17. — τυτο ὑν βυλευομενος — sagt er von seiner Absicht die Korinthier zu besuchen, μητι ἀρα ἐλαφρια ἐχρησαμην; Dieser zweite Theil des Satzes ist nicht, wie die bisherigen Erklärer wollen, auf βυλευομενος zu beziehen, so daß Paulus sagte: bin ich also leichtsinnig, indem ich meinen Entschluß nicht mit gehöriger Ueberlegung fasse? sondern βυλευομενος ist in prägnantem Sinne zu nehmen, so daß es bedeutet: beschliessend — aber nicht ausführend, und der Vorwurf des Leichtsinns be-

zöge sich so nicht auf den Entschluß, als ob dieser unüberlegt gewesen wäre, sondern die Frage ist, ob das nicht Ausführen des Entschlusses leichtsinnig sey? So fährt er nun fort: bin ich denn bei Euch bekannt als der, welcher nur nach dem Fleische beschließt, und was das heiße, erklärt er nun: so daß mir Nein Nein — Ja Ja — wäre, — was offenbar weiter nichts ist, als die sprüchwörtliche Bezeichnung eines leichtsinnigen, wankelmüthigen Menschen, der, wenn er heute einen Entschluß gefaßt und Ja gesagt hat, morgen wieder Nein sagt, wenn es zur Ausführung kommen soll.

18. — Aber nein, Gott sey Dank, so ist mein Wort unter Euch noch nicht geworden. λογος ist in diesem Zusammenhange nichts Anderes, als das, wofür wir den Ausdruck „Wort" gebrauchen, eine Rede, wodurch man etwas verspricht. Damit verbindet sich dem Paulus die Vorstellung all der Verheißungen, die die Gemeinde auf sein Wort geglaubt und die sie als wahr erfahren hat.

19. — Denn Jesus Christus, den ich Euch verkündigt habe, ist nicht untreu (worin eben der Begriff des Schwankenden liegt, wie in ναι και ὀ) geworden, sondern alle Verheißungen Gottes sind durch ihn Ja und Amen geworden.

An diesem Gedankengange des Paulus könnte nur das auffallen, wie er die Wahrhaftigkeit Christi anführt zum Zeugniß, daß sein Wort unter ihnen nicht für das eines wankelmüthigen Menschen gelten könne. Allein die-

ser Anstand wird kaum der Widerlegung bedürfen, denn eben auf Pauli Wort hin hatten ja die Korinthier die Verheißungen geglaubt, und somit durch die Wahrhaftigkeit Christi, der die Verheißungen erfüllte, die des Paulus erfahren und bestätigt gefunden, sie erfuhren ja täglich an sich die Erfüllung solcher Verheißungen. So wendet Paulus das Zeugniß für seine Wahrhaftigkeit gewiß sehr geistreich Christo selbst zu, aber sieht zugleich, mit seinem frommen Herzen, darin nur eine Verherrlichung Gottes, — daß des Apostels Wort besteht, dafür gebührt der Ruhm nur Gott.

21. — Er ist es, der uns mit Euch befestigt in Christum — das *βεβαιων* ist entgegengesetzt dem Vorwurfe der *ἐλαφρεια* und V. 21. und 22. gibt den Grund für die V. 20. behauptete Wahrhaftigkeit Christi; denn eben darin zeigt sich noch immer die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, daß er uns zusammen befestigt in Christo und den Grund des Glaubens in unsre Herzen legt. — *Ὁ δε βεβαιων ἡμας συν ὑμιν εἰς Χριϛον, και χρισας ἡμας, θεος· ὁ και σφραγισαμενος ἡμας, και δȣς τον ἀῤῥαβωνα τȣ πνευματος ἐν ταις καρδιαις ἡμων.* — Freilich verwechselt auch hier Paulus, wie oft (man vergleiche den Abschnitt von den Charismen, wie er dort die Ertheilung derselben bald Gott, bald Christo, bald dem heiligen Geist zuschreibt) Gott und Christus, indem er V. 19. die Wahrhaftigkeit Christi behauptet und nun die Wahrhaftigkeit Gottes erweist. Allein diese Verwechs-

lung findet hier wohl nicht einmal Statt, wenn wir die Sache so betrachten: Die Festigkeit des Wortes von Paulus soll erwiesen werden. Für ihn zeugt Christus, den er verkündet, für Christus aber zeugt Gott, indem er beständig wirkt in unsern Herzen, daß wir die Wahrhaftigkeit Christi erkennen.

Nach einer andern Betrachtungsweise dieses Abschnittes macht Paulus von V. 19—22. eine Episode, die wenig mit dem, was er V. 18. sagt, verbunden ist, worauf er eigentlich erst mit V. 23. zurückkehrte. Bei unserer Auffassung enthält dieser Abschnitt nur den Einen Gedanken, daß Gott selbst dazu wirke, daß des Paulus Wort den Korinthiern nicht das Wort eines leichtsinnigen Menschen sey, und ist in so engem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, daß an keine Episode zu denken ist. Allein sie beruht auf der Auslegung von ἐμοι το ναι ναι και το ὀ ὀ, welche so, wie wir sie angaben, bestritten wird. Billroth sagt, daß darum και hier nicht „auch" bedeuten, und der Sinn nicht der seyn könne: daß mir Nein Nein auch Ja Ja sey, weil doch in dem vorliegenden Falle ein ναι ein ὀ geworden sey. Dem Paulus aber kann es unmöglich darum zu thun seyn, für den gegenwärtigen Fall zu läugnen, daß aus dem ναι ein ὀ geworden sey, sondern er will nur darum sich nicht für einen Menschen ansehen lassen, dessen Rede überhaupt die eines Wankelmüthigen sey. Die Auffassung Billroths von der Stelle, die er

mit den alten Auslegern annimmt, ist folgende: „Als „ich dieß nun wollte, handelte ich da etwa mit Leicht„sinn? d. h. habe ich, als jenes meine Absicht war, mei„nen Plan etwa mit Leichtsinn geändert? Oder fasse ich „meine Entschlüsse nach fleischlicher Weise, damit das „Ja sey Ja und das Nein, Nein, d. h. oder glaubt „Ihr, daß ich bei meinen Entschlüssen nicht auf meinen „Beruf und auf Gott sehe, sondern mit menschlicher Ver„wegenheit nur dahin strebe, daß ich, was ich mir vor„genommen, auch durchführe, die Umstände mögen sich „ändern, wie sie wollen.“ Dieser Auffassung gemäß läugnet zwar Paulus, wie Billroth sagt, gar nicht, daß in dem vorliegenden Falle sein Ja — Nein gewesen sey, ebenso wenig thut er aber dieses nach der unsrigen. Wir können aber dieser Erklärung darum nicht beistimmen, weil sie keine so bestimmte Antwort auf den Vorwurf des Leichtsinns enthält.

23. — Jetzt, nachdem Paulus seine Ueberzeugung ausgesprochen hat, daß die Korinthier ihn darum nicht für einen leichtfertigen Menschen halten werden, weil in diesem Falle aus seinem ναι ein οὒ geworden sey, gibt er ihnen noch den genügenden Beweis dafür, daß sein Nichtkommen kein Leichtsinn war, indem er sagt, daß es aus Schonung gegen die Korinthier geschehen sey.

24. — Auch der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden wurde bisher nicht richtig aufgefaßt. Das ὅτι soll bedeuten „als ob“ — und das οὐχ ὅτι κυ-

ρισυομεν soll eine Entschuldigung seyn, daß Paulus in dem vorhergehenden Verse sich die Herrschaft über die Korinthier zuschreibe, nach Gefallen schonen oder strafen zu können. Allein dieß ist, wie wir im Folgenden zeigen werden, in V. 23. gar nicht enthalten, und man hat gewiß keinen Grund, das ὁτι hier in der indirekten Bedeutung von „als ob" zu nehmen. Dieser Vers ist offenbar weit genauer mit dem vorhergehenden verbunden, wenn wir das ὁτι als koordinirt dem ὁτι das in φειδομενος liegt, nehmen. Paulus gibt mit dem φειδομενος den Grund an, warum er nicht gekommen sey, und das Participium ist mit ὁτι aufzulösen: ὁτι φειδομαι (und nun V. 24.) ὑχ ὁτι κυριευομεν ὑμων — damit verwirft er den andern Grund, an den man denken konnte, und der wahrscheinlicher Weise von den Feinden des Apostels seinen Freunden vorgeworfen wurde, daß nämlich sie also dem Apostel sclavisch unterworfen seyen, daß er sie beherrsche durch Briefe, und auf ihre Sehnsucht nach ihm nicht achte, weil er ihr unumschränkter Gebieter sey.

So hätten wir denn in dem Vorwurfe des Leichtsinns nur den alten Vorwurf der Apollischen gegen den Apostel, der aber nun mit dem Vorwurfe der Herrschsucht verbunden, als welche ihm sein Nichtkommen ausgelegt wurde, eine gehässigere Gestalt angenommen hatte. Wegen dieser veränderten Gestalt, in der dieser Vorwurf der Apollischen jetzt auftritt, während sie selbst verschwunden sind, thun wir wohl nicht unrecht, wenn wir annehmen,

daß sie sich eben unter den Christianern verloren haben. Ebenso wahrscheinlich aber ist es auch, daß dieses nur der schlechtere Theil derselben war, während die Masse derselben mit Paulinern und Petrinern sich vereinigt hatte, weil wir in dem Verfahren der Gemeinde gegen den Verbrecher die Mehrzahl auf Seiten des Paulus sehen, und dieser nirgends ausspricht, daß er den Hauptzweck seines Briefes, eine solche Vereinigung zu stiften, nicht erreicht habe. Warum Paulus nicht ausdrücklich ausspreche, daß er diesen Zweck erreicht habe, dafür können wir nur eine Vermuthung anführen, daß er nämlich, vielleicht gerade um den Vorwurf der unbedingten Herrschaft, die er über die Korinthier führe, zu vermeiden, dieses unterließ, als die Wirkung seines Briefes vorzustellen. Freilich spricht dagegen, daß Paulus sich sonst nicht scheut in dem Briefe, die Korinthier an den Gehorsam, den sie ihm geleistet haben, und schuldig seyen, zu erinnern, wie er dieses gerade bei Veranlassung der Begnadigung des Verbrechers thut. Allein dieser Vorwurf der unbedingten Herrschaft, die Paulus übe, selbst zeugt, daß Paulus mit seinem Briefe viel ausgerichtet habe, und also unmöglich seinen hauptsächlichsten Zweck verfehlt haben kann.

Nicht undeutlich spricht übrigens Paulus diesen Erfolg seines Briefs aus, indem er VII, 4. die Korinthier seinen Ruhm und seinen Trost nennt, weil sie ihm Freude machen bei all seiner Trübsal. Er rühmt V. 7. den

Trost, den ihm Titus gebracht habe durch die Nachrichten von Korinth, die Sehnsucht nach dem Apostel und den Eifer für ihn. Wenn auch dieser Brief des Apostels ihnen Betrübniß verursacht habe (was eben darauf gehen kann, daß er die Duldung des Verbrechers der Gemeinde so sehr übel nimmt, und sonst sie vielleicht verdorbener vorstellt, als sie geglaubt hatte), so habe er doch großen Eifer für ihn erweckt. Und daß namentlich die Ausschließung des Verbrechers, welche Paulus verlangte, eine tiefere Bedeutung hatte, als nur das Aergerniß hinwegzunehmen, zeigt V. 12. *ἀρα εἰ και ἐγραψα ὑμιν ȣ̓χ εἱνεκεν τȣ ἀδικησαντος, ȣ̓δε εἱνεκεν τȣ ἀδικηθεντος· ἀλλ᾽ εἱνεκεν τȣ φανερωθηναι την σπȣδην ἡμων την ὑπερ ὑμων προς ὑμας, ἐνωπιον τȣ θεȣ. τȣ ἀδικηθεντος* scheint, wie **Billroth** anführt, am besten für den Genitiv von *το ἀδικηθεν* = *ἀδικημα* genommen zu werden, so daß nicht Person der Person, sondern Thäter und That einander entgegengesetzt werden.

13—16. spricht vollends vollkommene Zufriedenheit mit der Gemeinde aus, welche den Apostel bei Titus nicht zu Schanden gemacht habe, indem dieser äußerst erfreut über ihren Zustand zurückgekehrt sey, woraus er sehe, wie er in allen Dingen Zutrauen zu der Gemeinde haben dürfe.

Daß aber die Christianer bei dieser Veränderung die Schlechten von beiden Parthieen, Paulinern und Apollischen, (denn die Petriner waren ihnen schlechthin unzu-

gänglich) auf ihre Seite brachten, ist ganz der Wahrscheinlichkeit gemäß. Für uns aber ist es als ein Faktum wichtig, da die Christianer immer noch als furchtbare Feinde erscheinen, gegen die Paulus nochmals den Weg der Milde versucht, was uns nur dann erklärlich ist, wenn wir sie als eine nicht unbedeutende Minderzahl wissen, was wohl eben auch der eigentliche Grund ist, warum von Seiten der Gemeinde nicht zur Ausschließung gegen sie geschritten wurde.

Dagegen, daß Paulus auf diese Weise seinen Hauptzweck erreicht habe, spricht besonders noch II, 1—4., welcher Abschnitt nach der bisherigen Erklärung darauf hinweist, daß er auch an den Seinen noch gar Weniges erreicht habe, und auch gegen sie strenge Maßregeln nöthig seyen. Allein wir können uns unmöglich bei der bisherigen Erklärung beruhigen. Wenn Paulus an ihnen so viel noch zu tadeln gehabt hätte, so hätte er es doch ihnen schreiben müssen, womit er sie wenigstens auf gleiche Weise betrübt hätte, wie wenn er Solches ihnen persönlich vorhielt; ja gewiß noch mehr, denn es konnte auch dem Paulus nicht unbekannt seyn, daß das Wort eines Briefs weit mehr Betrübniß und sogar Mißverständniß veranlassen kann, als das lebendige Wort, wo jeder etwaige schiefe Eindruck durch die Gegenwart des liebreichen Lehrers verwischt worden wäre. Wo aber scheut sich denn überhaupt Paulus, einen Menschen zu betrüben zu seiner Besserung? Freut er sich nicht in dem

vorhin betrachteten Abschnitte darüber, daß sein Brief zu Korinth solche Betrübniß gewirkt habe? Wie kann also der Sinn unseres Abschnittes seyn, Paulus sey darum nicht nach Korinth gekommen, um die Korinthier mit seinen Strafpredigten zu verschonen? Wenn wir das Lob τῃ γαρ πιςει ἑςηκατε, mit dem Paulus das vorige Kapitel schließt, nicht gar zu sehr abschwächen, so müssen wir annehmen, daß Paulus mit denen, die er hier im Sinne hat, Ursache hat, zufrieden zu seyn. I, 4. sagt der Apostel von Gott ὁ παρακαλων ἡμας ἐπι παση τῃ θλιψει ἡμων, εἰς το δυνασθαι ἡμας παρακαλειν τους ἐν παση θλιψει, δια της παρακλησεως, ἡς παρακαλουμεθα αὐτοι ὑπο του θεου — woraus wir wohl nicht mit Unrecht schließen, daß Paulus solchen Trost auch zu Korinth anwendbar denkt, wo er also Trübsal voraussetzt; diese war nun aber keine äußere Verfolgung, sondern Grund zur Trübsal war für diejenigen, welche noch am Christenthum mit Eifer festhielten, die einreißende Unsittlichkeit, die auch den Paulus bekümmerte. Paulus stellt sich nun als den vor, der berufen sey, sie zu trösten in ihrer Trübsal. Er nimmt aber auch an, daß den Korinthiern seine Trübsal sehr zu Herzen gehe, darum leitet er V. 8. die Erzählung seiner Leiden ein mit οὐ θελομεν ὑμας ἀγνοειν, als fürchte er noch jetzt die Korinthier zu sehr damit zu betrüben, er sagt sie ihnen aber doch, weil zugleich der Trost darin liegt, daß Gott auch da, wo es auf das Aeußerste gekommen, helfe. Diesel-

he Entschuldigung nun dafür, daß Paulus durch seine Leiden und Thränen die Korinthier betrübe, finden wir II, 4. ὀυχ ἵνα λυπηθῆτε. Es ist doch gewiß sehr gesucht, hier anzunehmen, Paulus befürchte den Korinthiern wehe zu thun durch die Ermahnungen, die er unter Thränen geschrieben habe, und nicht vielmehr durch die Erwähnung der Trübsal selbst, die den Korinthiern zu Herzen geht, weil sie Paulus lieben. Das ἔγραψα geht nun offenbar auf diesen jetzigen Brief des Apostels, und er fühlt wohl, daß er die Trübsal auch durch sein Schreiben ihnen nicht ganz erspare, denn auch dieses zeuge von der Bekümmerniß, in der er sey, aber er habe ihnen doch nur ein Zeugniß seiner Liebe geben wollen. Wenn den Korinthiern also die Trübsal des Apostels zu Herzen gieng, wie viel mehr mußten sie bekümmert werden, wenn er nach Korinth gekommen wäre, und den herrlichen Bau, zu dem er den Grund gelegt hatte, in Gefahr fand in Trümmern zu gehen.

Diesen Gesichtspunkt, daß die Korinthier betrübt werden durch die Theilnahme an seiner Betrübniß, spricht er ja V. 3. offen aus: πεποιθως ἐπι παντας ὑμας, ὁτι ἡ ἐμη χαρα παντων ὑμων ἐςιν. So bekommen wir für den ganzen Abschnitt einen sehr schönen Sinn:

V. 1. sagt der Apostel, er habe nicht wieder in Betrübniß zu ihnen kommen wollen, womit also, nach seiner Voraussetzung, sie selbst betrübt worden wären. Dieß habe er nicht wollen.

2. — Denn wenn ich euch betrübe — durch meinen Kummer — wer ist, der mich erfreue, als gerade der, welcher ἐξ ἐμȣ — nicht ὑπ' ἐμȣ — meinetwegen betrübt ist — aus mir, aus meinem Herzen heraus nimmt er seine Betrübniß — diejenigen werden den meisten Antheil an seiner Betrübniß nehmen, über welcher er am meisten Ursache hat sich zu freuen.

3. — Und gerade dieses, — was ich jetzt schreibe, schreibe ich euch, damit nicht, wenn ich komme, ich Traurigkeit habe, von denen, die mir Freude machen sollten.

Wer sind nun aber diese? Nehmen wir an, es seyen eben diejenigen gemeint, welche noch nicht auf dem rechten Wege und gegen den Apostel erbittert waren, so wäre der Sinn der: dieses schreibe ich Euch, damit Ihr, bis ich komme, die Ursache meiner Betrübniß entfernen möchtet und inzwischen bewerkstelligen, daß ich mit Freude zu Euch komme. Allein dieser Sinn paßt nicht in diesen Zusammenhang. Ein besserer Sinn kommt zu Stande, wenn wir die, ἀφ' ὧν ἔδει με χαιρειν, als dieselben nehmen, von denen er oben sagt, τις ἐςιν ὁ εὐφραινων με und die seine Freunde sind. Paulus hatte bis V. 2. gesagt, er sey nicht gekommen, damit er nicht durch seine Bekümmerniß ihnen Trübsal bereite. Nun war das Nächste: warum betrübst du uns denn mit deinem Schreiben, das ja auch von deiner Bekümmerniß zeugt? und darauf gibt er die Antwort: Ich habe Euch dieses geschrieben, daß ich nicht, wenn ich einmal kom-

me, selbst von denen Vorwürfe habe, über die ich mich sonst freuen könnte, die meine Freunde sind, die aber auch mein Nichtkommen mir übel nehmen könnten. Er könnte sich sonst freuen über sie und Freude von ihnen nehmen, weil er überzeugt sey, daß sie an seiner Freude Theil nehmen werden, darum müsse er das Mißverhältniß, das zwischen ihm und der Gemeinde eintreten könnte, wenn sie ihm sein Nichtkommen übel nehme, durch ein Schreiben hinwegräumen. Das ἐλθών geht also auf das Kommen, das er jetzt wieder im Sinne hat, nicht auf das, welches er bereits aufgegeben hatte. So haben wir hier eine weitere Seite, nach der er sein Nichtkommen entschuldigt. Wir haben oben gesehen: 1) gegen den Vorwurf des Leichtsinns 2) gegen den Vorwurf der Herrschsucht und nun 3) gegen den der Lieblosigkeit. So schließt sich erst dieses Kapitel recht eng an das vorhergehende an.

Paulus meinte, daß seine persönliche Gegenwart die Seinen am meisten betrüben müsse, denn nun wären alle harte Reden ihm in's Gesicht gesagt worden, und da der Dienst eines Christen von Paulus selbst mit dem eines Soldaten verglichen wird, so ist es, um die Gesinnung der Korinthier zu beschreiben, wohl nicht unstatthaft, wenn wir an die Worte erinnern, welche Schiller die Soldaten in Wallensteins Lager sagen läßt:

Uns Soldaten mag er schimpfen,
Den Feldherrn soll er uns nicht verunglimpfen.

Es that den Korinthiern, welche an Paulus hiengen, nichts weher, als harte Reden gegen ihren Lehrer, und vollends Zeugen persönlicher Beleidigungen gegen ihn zu seyn, das hätten sie nicht mit Gelassenheit ertragen. Paulus wollte sie nicht nur nicht betrüben, und wir sehen nicht nur sein liebevolles Herz, sondern auch den weisen Haushalter Gottes, der, von seiner persönlichen Gegenwart wohl tumultuarische Auftritte befürchtend, sich entzog, wie sein Herr und Meister, da sie ihn zum König machen wollten.

Wir haben noch zu V. 1. die Frage zu beantworten, auf was das παλιν sich beziehe bei unserer Auffassung? Paulus war das erste Mal laut der Apostelgeschichte nach Korinth gekommen von Athen aus, wo seine Aufnahme nichts weniger als günstig war, und so mochte es ihm wohl bange seyn, wegen seiner Aufnahme in der Stadt Korinth, wo er die Sinnesweise der atheniensischen gleich denken mochte, was er auch im ersten Briefe II, 3. nicht undeutlich ausdrückt. Sein jetziges Kommen wäre diesem ersten nicht unähnlich. Paulus hatte auch nach 2 Kor. I. in Asien traurige Erfahrungen gemacht, und mußte mit zitterndem Herzen nach Korinth gehen, wo seine Pflanzung in Gefahr war unterzugehen. Paulus mochte den Korinthiern erzählt haben, wie er so betrübten Herzens nach ihrer Stadt gezogen sey, und sie hatten sich mit ihm gefreut, daß es besser gegangen sey, als

er befürchtete, und so war dieses Erwähnen des ersten Kommens in Trauer gewiß nicht unpassend.

Dieses war die Lage der Dinge zu Korinth, wie sie der zweite Brief angibt. Die Gemeinde, auf das eifrigste dem Apostel zugethan, die Christianer, welche alles schlechte Gesindel an sich gezogen hatten, äußerst erbittert. Wir wollen nun sehen, wie Paulus gegen diese und jene sich verhält.

§. 14.

Verhalten des Paulus gegen die Gemeinde.

Paulus war nur in dem Einen, dem Rathe wegen des Verbrechers von der Maxime abgewichen, die Gemeinde selbstständig handeln zu lassen. Diese Maxime befolgt er auch in dem gegenwärtigen Briefe. Im ersten Briefe haben wir Solches nur aus genauer Betrachtung der Umstände errathen, hier spricht er es offen aus: V, 12. *ȣ̓ γαρ παλιν ἑαυτȣς συνιςανομεν ὑμιν, ἀλλα ἀφορμην διδοντες ὑμιν καυχηματος ὑπερ ἡμων· ἱνα ἐχητε προς τȣς ἐν προσωπῳ καυχωμενȣς, και ȣ̓ καρδιᾳ.* Daß der Apostel hier sagt, er wolle sich mit seinem Lobe nicht wieder bei ihnen empfehlen, und nun als Grund angibt, daß er es nur darum thue, damit Sie seine Ehre zu vertheidigen im Stande seyen, weist uns vielleicht darauf hin, daß die Korinthier selbst diesen Zweck beim ersten Briefe nicht eingesehen hatten, wenigstens nicht recht wußten, was sie den Gegnern antworten sollten,

wenn sie den Paulus von dieser Seite tadelten. Eben darauf weist V. 13. hin: εἰτε γαρ ἐξεϛημεν, θεῳ· εἰτε σωφρονȣμεν ὑμιν. Der Sinn ist: nicht meinethalben rühme ich mich; denn legt man mir dieses Rühmen als Thorheit aus, so antworte ich: ich bin für Gott thöricht, ich gehe zu weit um Gottes Ehre; legt man mir es aber als vernünftig aus (glaubt man, daß ich nicht zu weit gehe), so will ich mich nur zu eurem Vortheil gerühmt haben. so thue ich es nur, damit Ihr nicht von meinen Gegnern hinsichtlich meiner getäuscht werdet. Hiezu macht Billroth die Bemerkung: Man muß wohl im Auge behalten, daß Paulus sich mit V. 13. nicht gegen seine Feinde, sondern gegen ein mögliches Mißverständniß von Seiten der Korinthier selbst, die ihm (V. 12.), verführt durch die Verläumdungen seiner Gegner, unterlegen konnten, er wolle sich durch das Selbstlob bei ihnen auf unerlaubte Weise empfehlen, vertheidigen will.

Denselben Plan und Absicht des Apostels stellt uns XII, 11. vor Augen: γεγονα ἀφρων· ὑμεις με ἠναγκασατε· Ἐγω γαρ ὠφειλον ὑφ᾽ ὑμων συνιϛασθαι; ȣ̓δεν γαρ ὑϛερησα των ὑπερλιαν ἀποϛολων, εἰ και ȣ̓δεν εἰμι.

Die Apostel, von denen hier die Rede ist, sind die Christianer. Man hat bisher immer an Petrus und Jakobus gedacht, allein bei unserer Auffassung der Christusparthei fällt diese Vermuthung von selbst weg. Der Apostel weiß hier sehr geschickt von sich selbst den Vorwurf des Selbstlobs abzuwenden, und den Gegnern noch einen

Stoß zu geben durch den Beisatz: εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. Eben darum ist aber auch die Rede zu hart, als daß man geneigt seyn kann, zu denken, sie sey gegen Petrus gerichtet, denn es ist offenbar ein sarkastischer Beisatz.

Zu dem Herzen seiner Gemeinde sucht er den Weg auf dieselbe Weise, wie im ersten Briefe IV, 9. ff., durch Aufzählung dessen, was er Alles um des Evangeliums und ihretwillen erduldet habe. Damit beginnt er schon I, 8—11. Es fragt sich aber, was das Leiden sey, von dem der Apostel hier rede. Rückert will es von einem körperlichen Leiden, von Krankheit, verstehen, und vertheidigt diese Ansicht folgender Maßen:

Nachdem der Apostel bisher nur ganz allgemein von seinen Drangsalen und Erquickungen gesprochen, geht er dazu über, den Korinthiern eine etwas bestimmtere Notiz von den Leiden mitzutheilen, welche ihn zuletzt betroffen hatten. Was er darüber sagt, konnte ihm genügend erscheinen für seine Leser in Korinth, die von den Ueberbringern seines Schreibens alle nähere Auskunft erhalten konnten; für uns ist es so dunkel, daß, weit entfernt, das Ereigniß selbst zu erfahren, von dem er spricht, wir kaum die Gattung der Drangsal zu bestimmen vermögend sind, die er erfahren hatte. Das Resultat leitet nun Rückert also ein:

θλῖψις ist so allgemein, daß wir aus diesem Worte über die Art der Leiden, welche der Apostel erduldete, gar nichts entnehmen können.

ἐβαρηθημεν — ich bin beschwert, bedrückt worden — sey kein passendes Verbum, um Verfolgungen, Mordversuche der Gegner und dergleichen zu bezeichnen; von Sorgen und Krankheiten würde es sich besser sagen lassen.

καθ' ὑπερβολην, ὑπερ δυναμιν — ich habe einen sehr schweren Druck erfahren, so schwer, daß er über mein Vermögen war. Dieses *ὑπερ δυναμιν* enthalte wieder etwas, was der Annahme einer ihm zugestoßenen Verfolgung widerspreche. Traf den Apostel eine solche, so konnte sein Verhalten darin immer nur ein leidendes seyn; hier aber, wenn wir nicht etwa einen momentanen Anfall physischer Gewalt und körperlicher Mißhandlung annehmen wollen, auf den V. 10. 11. durchaus nicht passen, konnte es ein *ὑπερ δυναμιν* so wenig geben, als ein *κατα δυναμιν*, weil gar nicht die Rede war von Kraftanwendung. Betraf ihn aber eine lebensgefährliche Krankheit, so habe er sagen können, er sey durch dieselbe über sein Vermögen angegriffen. Daher sollen wir an Krankheit zu denken haben, wozu auch das Folgende sehr gut passe.

ὡςε ἐξαπορηθηναι — ζην — so daß ich selbst am Leben verzweifelte. Hieraus könne nichts geschlossen werden, da die Verfolgung und Krankheit in gleicher Weise ein Aufgeben der Lebenshoffnung zur Folge haben konnte.

V. 9. — *ἀλλα αὐτοι ἐν ἑαυτοις το ἀποκριμα τȣ θανατȣ ἐσχηκαμεν.* — Ob *ἀποκριμα* je decretum bedeute, für condemnatio, dafür fehlt jedes Zeugniß. Der Sinn ist also nach Rückert: Ich habe bei mir selbst die

Antwort des Todes gehabt, d. h. wenn ich mich selbst befragte und meinen Rest von Kraft, so konnte ich mir nur die Antwort geben: du mußt sterben.

V. 10. Aber sein Vertrauen hat ihn nicht getäuscht, Gott hat ihn gerettet — ὃς ἐκ τηλικουτου θανατου ἐῤῥυσατο ἡμας, και ῥυεται.

Hier fragt Rückert, welcher von beiden Ansichten über die Art des Leidens dieser Vers günstiger sey? Er erachtet, der seinigen, zumal wenn die Lesart ῥυεται ächt sey. Aus einer von außenher in Asien ihn bedrohenden Gefahr konnte Gott ihn einmal retten; wiefern aber eine solche Gefahr einestheils ihrer Natur nach nur vorübergehend seyn, anderntheils aber ihn nicht nach Macedonien hinüber begleiten konnte, wo er in Frieden gelebt zu haben scheint, habe er nicht wohl sagen können: aus diesem so furchtbaren Tode errette ihn Gott immer noch, und werde es wohl auch ferner thun. Dagegen, wenn er aus lebensgefährlicher Krankheit errettet, von dieser aber nicht völlig genesen war, so habe sein thätiger Geist ihn zwar nach Macedonien hinübertreiben können; aber, den Keim des Todes mit hinübernehmend, schreibe er im Gefühle seines noch immer unsicheren Zustandes, indem er von gegenwärtiger Errettung spreche, und auf künftige hoffe. Dafür führt Rückert weiter XII, 7. als eine ziemlich sichere Spur von Krankheit an, und fügt bei, daß es ihm oft geschienen habe, als lasse sich die eigenthümliche Stimmung, die im ganzen Briefe herrsche, am

besten begreifen, wenn wir des Apostels Gemüth durch das noch vorhandene Siechthum angegriffen dächten.

Wir stimmen den Gründen Rückerts, die er gegen die Beziehung dieser Stelle auf eine gewaltsame Verfolgung vorbringt, die Paulus hätte durchzumachen gehabt, vollkommen bei, suchen aber an seinen Fingerzeigen aus zwei Gründen eine dritte Erklärung. Einmal darum, weil es auffallend seyn muß, daß Paulus, wenn er so schwer krank war, diesen Umstand in gar keine Verbindung mit seinem Nichtkommen nach Korinth bringt, von dem er doch so ausführlich redet, und die Gründe betrachtet, die man ihm etwa unterschieben könnte. Wohl wird man sagen, daß diese Krankheit auch nicht der eigentliche Grund seines Nichtkommens war, indem er ja, statt nach Makedonien zu gehen, auch nach Korinth hätte kommen können; allein es hätte die Krankheit doch in diese Verbindung gehört, wenn auch nur auf die Weise, daß er früher, auch wenn er gewollt hätte, nicht hätte kommen können, denn man macht sich leicht lächerlich, wenn man von einem Nichtwollen redet, wo ein Nichtkönnen, als der erste von vielen Gründen, zu nennen ist. Dann aber begreift man nicht, warum Paulus nicht geradezu sagt, er sey krank gewesen, und einen an sich so klaren Gegenstand mit Wortschwall verdunkelt, welchen die Ueberbringer des Briefs zu verdeutlichen haben. Die Dunkelheit, welche die Stelle auch für die Korinthier haben mußte, denn da es ein historisches Faktum ist, konnten

sie aus dieser Art von Erwähnung desselben so wenig klug werden, als wir, weist uns darauf hin, daß Paulus hier absichtlich mit der Sprache nicht ganz herausgeht, und die Erklärung den Ueberbringern des Briefs überließ, für die, welche eine solche sich erbaten. Da Asien auch sonst der Ort ist, wo Paulus mit den Petrinern zu kämpfen hatte, so können wir uns sehr wohl denken, warum Paulus, wenn seine Drangsal in Asien auch dießmal von ihnen ausgieng, in einem Briefe nach Korinth nicht deutlicher auf die Sache eingeht, weil er fürchten mußte, den gegenwärtigen Frieden zwischen Petrinern und der Gemeinde zu stören, und alten Groll wieder aufzuregen. Daß aber Paulus überhaupt es erwähnt, kann uns unter diesen Umständen nicht auffallend seyn, da das Andenken an diesen schweren Kampf gerade jetzt, wenn er sich in Gedanken nach Korinth versetzte, lebendig in seiner Seele seyn mußte, da ihm die entgegengesetzten Feinde, die Christianer, zu thun machten. Daß ihm aber daran lag, daß die Seinen es wissen, weßwegen er sagt: *ὀ γαρ θελομεν ὑμας ἀγνοειν*, müssen wir gleichfalls sehr natürlich finden, denn um ihrer christlichen Freiheit willen hatte er ja gekämpft, er selbst wollte ja diese Frucht des Christenthums nicht für sich (1 Kor. IX, 7.). So mochte er nun denken, es sey das Beste im Briefe, die Sache kurz zu erwähnen, die Auslegung aber und die Erzählung des ganzen Hergangs denen zu überlassen, welche den Brief überbrachten, und die nach den Umständen

am besten zu beurtheilen wußten, wie weit diese Erzählung angehe. Die Pauliner aber mochten am meisten begierig seyn, die Schicksale ihres geliebten Lehrers zu erfahren, und sie mochte Paulus besonders als die Frager denken, deßwegen erwähnte er die Sache.

Darauf paßt nun auch die Beschreibung, welche Paulus gibt:

ἐβαρηθημεν — läßt sich auch nach Rückerts Angabe sehr gut auf ein Beschwertwerden durch Sorgen beziehen.

καθ' ὑπερβολην, ὑπερ δυναμιν — Paulus kann in diesem Kampfe allerdings von einem *ὑπερ δυναμιν* reden, denn es war Widerstand nöthig.

ὡϛε ἐξαπορηθηναι ἡμας και του ζην — ein Apostel, der mit seiner eigenthümlichen Weise, das Christenthum zu verkündigen, allenthalben auf Widerstand stieß von Seiten der Christen selbst, konnte wohl sagen, daß er in vollkommene Rathlosigkeit gekommen sey, hinsichtlich seines weiteren Lebens. Das Wort *ἐξαπορεισθαι* möchte hier noch mehr in seiner eigentlichen Bedeutung genommen seyn. Ja er konnte beifügen:

ἀλλα αὐτοι ἐν ἑαυτοις το ἀποκριμα του θανατου ἐσχηκαμεν — wenn er sich selbst fragte und seine Stellung betrachtete, sehend, wie von allen Seiten Kampf und Verfolgung für ihn hereinbrechen, so mochte er sich selbst in trostlosen Augenblicken die Antwort geben, es wäre besser, wenn er stürbe, indem er Solches als eine Nothwendigkeit ansah. Seine Auffassung des Christenthums

war so eng mit seinem ganzen Wesen verwachsen, daß er sah, er könne sich nicht ändern, doch mußte er sich jede Anerkennung von Seiten der Christen selbst mit der größten Schwierigkeit erkämpfen, seine Gegenwart richtete in den christlichen Gemeinden Verwirrung an, da mochte er denken, es sey nothwendig, daß ihn Gott hinwegnehme. Sein einziger Trost war, daß er sich nicht auf sich selbst verließ, und also auch nicht um seinetwillen so wirke, sondern um Gottes willen, der alle Macht habe, und selbst die Todten erwecke — ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς.

V. 10. — ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐῤῥύσατο ἡμᾶς, καὶ ῥύεται — Gott hat ihn auch entrissen aus einem solchen Tode. Fürchterlich denkt sich der Apostel einen solchen Tod, wie er ihn vor Augen gehabt, im Schmerze über ein verfehltes Leben, und was Alles im Andenken an die frühere Verfolgung der Gemeinde Gottes in solchen trüben Augenblicken in seinem Gemüthe vorgehen mochte. Gott hat ihn errettet und errettet ihn noch. Ein nicht minder schwerer Kampf zu Korinth liegt jetzt vor ihm, der ihm auch das Leben sauer macht, aber sein Vertrauen ist auf Gott gegründet.

Wie vortrefflich dazu V. 11. paßt, leuchtet ein, wenn wir ihn nur anführen: εἰς ὃν ἠλπίκαμεν, ὅτι καὶ ἔτι ῥύσεται, συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ

πολλων εὐχαριςηθῃ ὑπερ ὑμων — denn dazu war die Mitwirkung der Korinthier besonders nöthig. Wir können auch Rückert durchaus nicht beistimmen, wenn er von einer eigenthümlichen Stimmung redet in diesem Briefe, welche auf Siechthum weise. Bei unserer Auffassung erscheint durchaus nur die gesundeste und richtigste Ueberlegung, die ein auch angegriffenes Gemüth nie auf solche Weise zur Sprache kommen läßt, daß wir bei Paulus irgend noch ein anderes Leiden, als die Besorgniß um seine Gemeinden und seine Pflicht vorauszusetzen genöthigt sind.

Ebensowenig scheinen uns die beiden andern Stellen, welche Rückert von körperlichem Leiden versteht, so zu erklären:

IV, 10. — *παντοτε την νεκρωσιν τȣ Ἰησȣ ἐν τῳ σωματι περιφεροντες, ἱνα και ἡ ζωη τȣ Ἰησȣ φανερωθῃ ἐν τῳ σωματι ἡμων.* Dazu sagt Rückert: „Er trägt umher in oder an seinem Leibe *την νεκρωσιν τȣ Ἰησȣ.* Von Todesgefahr spricht er gewiß, aber das *περιφερειν* und das *ἐν τῳ σωματι* scheinen gar nicht auf eine von außenher, wenn auch noch so oft über ihn hereinbrechende, sondern auf eine in ihm selbst, in seinem körperlichen Zustande ruhende, und daher allenthalben ihn begleitende Gefahr hinzudeuten, und auch die Worte V. 12.: *ὁ θανατος ἐν ἡμιν ἐνεργειται,* nur von einer solchen verstanden werden zu können.“ Der Tod, von dem Paulus hier spreche, könne nur der physische Tod seyn,

den er hier, wie manchmal, personificire. Ebenso könne nun auch ζωη nur das physische Leben seyn, und soll auf den gegenwärtig befriedigenden Gesundheitszustand der korinthischen Gemeinde gehen. Dieß ist aber gewiß ein sehr matter Schluß von Paulus begeisterter Rede, wie er aus allen Drangsalen errettet werde, wenn er auf diese zurückkommend sagt: so sey er also krank gewesen, aber die Korinthier seyen gesund. Es hat dieser Schluß so wenig Befriedigendes, daß wir um seinetwillen die ganze Erklärung nicht annehmen können.

Es ist gewiß keine unwahrscheinliche Voraussetzung, wenn wir annehmen, νεκρωσις bezeichne dieselben Leiden, welche V. 8. und 9. genannt sind:

V. 8. — ἐν παντι θλιβομενοι, ἀλλ᾽ ὀ ςενοχωρουμενοι· ἀπορουμενοι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐξαπορουμενοι· διωκομενοι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐγκαταλειπομενοι· καταβαλλομενοι, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπολλομενοι.

Paulus redet hier, wie V. 12. zeigt, wo er die Korinthier in Bezug auf die Leiden ausdrücklich von sich unterscheidet, von Leiden, die er vermöge seiner Persönlichkeit zu erdulden hat. Unter den verschiedenen Benennungen für die Trübsal, die er auszustehen hat, weist διωκομενοι doch gewiß eher auf eine von Aussen kommende Drangsal. Nehmen wir dazu den Ausdruck ἀπορουμενοι ἀλλ᾽ οὐκ ἐξαπορουμενοι, so werden wir an die Leiden erinnert, von denen I, 8. gesagt wird: ὡςε ἐξαπορηθηναι ἡμας και του ζην. Denken wir uns also dieselben

Leiden wie dort, so sind es Leiden, die Paulus als Apostel von Aussen zu erdulden hatte. Es waren diese Leiden Verkennung von Seiten derer, welchen er helfen wollte, Verdächtigung seiner Person bei der besten Absicht, und in Folge dessen Haß und Widerstand allenthalben. Dieß waren auch die Leiden, welche Christi Tödtung am Ende zur Folge hatten, und so kann Paulus gar wohl bei Christus all diese Leiden als ein fortgesetztes Werk der Tödtung von Seiten seiner Feinde betrachten, und in diesem Sinne sagen, daß er die Tödtung Christi mit sich herumtrage. Wiefern er aber sagen könne: ἐν τῳ σωματι, ist noch nicht deutlich. So wie die Worte hier stehen, ist es gar wohl möglich, daß Paulus selbst dabei fühlte, sie werden den Korinthiern undeutlich seyn, und daher ist es wahrscheinlich, daß der folgende Vers, der denselben Gedanken auszusprechen scheint, von Paulus selbst als die Erklärung hinzugethan worden sey.

V. 11. — Ἀει γαρ ἡμεις οἱ ζωντες εἰς θανατον παραδιδομεθα δια Ἰησυν, ἱνα και ἡ ζωη τυ Ἰησυ φανερωθῃ ἐν τῃ θνητῃ σαρκι ἡμων.

Paulus hatte schon I, 8. gesagt, daß er gemeint habe, er müsse sein Leben lassen, aber der Zweck dieses Leidens sey nur der gewesen, daß er alles Vertrauen auf sich und seine Kraft ablege, und allein auf Gott vertraue. So kann er wohl auch hier unter dem Gegebenwerden in den Tod das Aufgeben alles eigenen Willens meinen, in Demüthigung unter die Hand dessen, dem auch Chri-

stus gehorsam war, und in Folge dieses Gehorsams den Tod am Kreuze starb.

Paulus vergleicht nun, wie wir aus dem Römerbriefe lesen, dieses wirkliche Sterben Christi mit dem Sterben des alten sündigen Menschen in dem, welcher Christ wird. In diesen Tod wird Paulus immerdar gegeben, und zwar nach der Vorstellung von V. 11. durch den Willen Gottes. Die äußere Art und Weise aber, wie Gott ihn in diesen Tod gibt, hat Aehnlichkeit mit der Art, wie Gott Christum in den Tod für die Sünde gab, durch die Verfolgung derer, welche seine Tödtung vollbrachten, denn auf dieselbe Weise vollbringen auch die Feinde des Paulus die Tödtung des alten Menschen in ihm. Die νεκρωσις τȣ Ἰησȣ, die beständig an ihm geschieht, ist daher nichts Anderes, als ein beständiges Gegebenwerden εἰς θανατον δια Ἰησȣν. In der Erklärung, die hier von περιφεροντες την νεκρωσιν Ἰησȣ gegeben wird, läßt Paulus den Beisatz ἐν τῳ σωματι hinweg, und wir glauben daher, daß er auch nicht wesentlich zur Bezeichnung gehört, sondern irgend eine Nebenrücksicht ist, die Paulus bei diesem Zusatze leitete, und sehr wahrscheinlich nur das Streben nach äußerer Gleichförmigkeit mit dem zweiten Theile des Verses: ἱνα και ἡ ζωη τȣ Ἰησȣ ἐν τῳ σωματι ἡμων φανερωθῃ — daß Paulus darum dieses Sterben in eine nähere Beziehung mit dem Leibe brachte, als es in Wahrheit ist.

Noch näher lag die Aufforderung zu dem Bilde, weil

an Christus selbst die *νεκρωσις ἐν τῳ σωματι* vollzogen wurde. Ja es geht nach des Paulus Vorstellung selbst in dem Leibe des Glaubigen durch das neue Leben eine Veränderung vor, wie er Röm. VI, 6. sagt: *τουτο γινωσκοντες, ὁτι ὁ παλαιος ἡμων ἀνθρωπος συνεςαυρωθη, ἱνα καταργηθῃ το σωμα της ἁμαρτιας, του μηκετι δουλευειν ἡμας τῃ ἁμαρτιᾳ.* —

Bei dieser Auffassung haben wir offenbar einen besseren Schluß in V. 12.: *ὡςε ὁ θανατος ἐν ἡμιν ἐνεργειται, ἡ δε ζωη ἐν ὑμιν.* — V. 15. sagt Paulus: *τα γαρ παντα δι' ὑμας*, und so stellt er auch hier sich so vor, als den, welcher als Apostel (und in Gemeinschaft mit allen Aposteln) das Leiden und Sterben Christi besonders an sich zu erfahren habe, in ihm müsse das Sterben Christi vollkommen werden durch Kampf und Leiden, die Korinthier erhalten aber aus seiner Hand, ohne alle diese Leiden, das Leben Christi mit allen seinen Wohlthaten. So ist die Erwähnung der Macht des Todes über ihn hier bedeutungsvoll, weil eben hiedurch die Korinthier nur das Leben haben. Zu *ἡ ζωη* in unserem Verse ist also aus dem vorhergehenden *του Ἰησου* zu suppliren. Wohl müssen auch die Korinthier den Tod des alten Menschen sterben, aber davon sieht hier Paulus ab, weil sie die *νεκρωσις του Ἰησου* nicht auf die Weise erfahren, wie er.

Paulus geht aber sogleich mit V. 13. auf die Korinthier näher ein, und spricht das Gemeinschaftliche zwi=

schen sich und ihnen aus, und dieß ist die Auferweckung, welche er schon V. 11. als den Zweck seiner Tödtung vorgestellt hatte. So fährt er nun V. 16. fort: *ἀλλ' εἰ και ὁ ἐξω ἡμων ἀνθρωπος διαφθειρεται, ἀλλ' ὁ ἐσωθεν ἀνακαινυται ἡμερᾳ και ἡμερᾳ.*

Weil Paulus bisher gar nicht von einer Anstrengung seiner körperlichen Kraft und dadurch bewirkte Annäherung zum leiblichen Tode gesprochen hat, so ist auch von *διαφθειρεται* der Begriff des Allmählichen ganz zu entfernen. Der Sinn ist: wenn es auch auf das Aeußerste kommt, und der äußere Mensch (im natürlichen Tode) zu Grunde geht, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert — daß uns also vor der Verwesung nicht mehr bange seyn darf.

Eine andere Auffassung von *νεκρωσις τυ Ἰησυ*, die sich uns anbietet, können wir nicht übergehen. *νεκρωσις* heißt Röm. IV, 19. der Zustand der Abgestorbenheit, welche Bedeutung hier einen recht guten Sinn gibt. Wir müßten auch den Gedanken von Röm. VI, 6. hier zu Grunde legen, wornach eben unser Leib, durch unsre Theilnahme an dem Sterben Christi, gereinigt und geheiligt wird, indem er der Sünde abstirbt. Das ist nun aber auch, wie wir im vorigen Briefe gesehen haben, nach der Vorstellung des Paulus eben dasjenige, was den Leib würdig macht der Auferweckung zu dem ewigen Leben. So könnte Paulus gar wohl in diesem Sinne sagen, wir tragen den Zustand des Gestorbenseyns

Christi an unserem Leibe umher, was eine solche Abgestorbenheit ist, welche jeden Augenblick durch die Gnade Gottes in den Zustand des ewigen Lebens verwandelt werden kann. So enthielte V. 10. den Grund davon, warum nach V. 8. und 9. kein Drangsal den Apostel zu Grunde richten kann, und sein Trost wäre nichts Anderes, als die gewiße Hoffnung des ewigen Lebens, von welcher Hoffnung er mit περιφεροντες den Grund angeben würde.

V. 11. würde sagen, wiefern eine νεκρωσις bei dem Apostel Statt finde und V. 12. wäre ganz auf die vorige Weise zu fassen, und eben weil wir zu demselben Resultate gelangen, können wir keiner dieser Erklärungen einen Vorzug vor der andern geben.

Noch ist es XII, 7. und 8., das Rückert von körperlichen Leiden versteht, und hier hat er viele Vorgänger. Die Stelle scheint immer noch nicht deutlich; wir versuchen es, von einer andern Seite Licht über sie zu bringen. Paulus redet von V. 2. an gewiß von seiner Berufung zum Apostelamt, und welch hoher Offenbarungen er gewürdigt worden sey. Darin lag eine Auszeichnung vor allen andern Aposteln, und damit fällt ihm auch sogleich wie 1 Cor. XV, 8. seine eigene Verirrung ein, wodurch er sich gleichfalls vor den Andern auszeichnete.

Wie der Apostel dort eben darin eine Demüthigung wider Stolz sieht, den er haben könnte vor den andern Aposteln, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß wir hier

denselben Gedanken wieder haben, und die Anklage seines Gewissens wegen Verfolgung der Gemeinde ist der σπολοψ τῃ σαρκι. — V. 8. ist aber jetzt anders zu fassen: ὑπερ τουτου τρις τον κυριον παρεκαλεσα, ἱνα ἀποςῃ ἀπ᾽ ἐμου. Wir suppliren zu ἀποςῃ nicht σατανας, sondern ὁ κυριος und der Sinn ist: Im Gefühl dieser meiner Verschuldung und Schwäche bat ich dreimal den Herrn, daß er mit der Aufforderung zum Apostelamt von mir abstehen möchte. Wie wir nun aber diese Bitte und Antwort als Faktum uns vorzustellen haben, dafür haben wir zu wenig Notizen, es scheint uns jedoch dadurch diese Auffassung gesichert, daß die Antwort: ἀρκει σοι ἡ χαρις μου passender ist, und das Ganze besser in den Zusammenhang sich fügt, wie auch dadurch, daß Paulus nur bei einem so allgemein bekannten Faktum hoffen konnte, durch diese kurze Andeutung den Korinthiern deutlich zu seyn.

Die Gemeinde selbst sind des Paulus Vertraute, ihnen deckt er seinen ganzen Gemüthszustand auf, und redet von all seinen Leiden, und wünscht, daß auch sie ein Gleiches gegen ihn thun mögen. VI, 11. — Το ςομα ἡμων ἀνεῳγε προς ὑμας, Κορινθιοι, ἡ καρδια ἡμων πεπλατυνται. 12. Οὐ ςενοχωρεισθε ἐν ἡμιν, ςενοχωρεισθε δε ἐν τοις σπλαγχνοις ὑμων. 13. Την δε αὐτην ἀντιμισθιαν (ὡς τεκνοις λεγω), πλατυνθητε και ὑμεις. Zu V. 12. gibt Billroth folgende Erklärung: „οὐ ςενοχ. ἐν „ἡ. — Ihr findet in meinem Herzen keine Engen vor,

„d. h. ich bin nicht engherzig in meiner Liebe gegen Euch,
„drücke und presse Euch nicht. στενοχ. δε ἐν τ. σπλ. ὑ-
„μων. — Man sollte eigentlich erwarten, daß statt στε-
„νοχωρεισθε, στενοχωρουμεθα stünde. Allein Paulus wen=
„det das Bild etwas anders, was sich auch im Deut=
„schen so ausdrücken läßt: Ihr habt (findet) keine Engen
„in uns, wohl aber habt (hegt) Ihr Engen in Eurem
„Innern (so daß ich nicht hinein kann). Es braucht übri=
„gens kaum erwähnt zu werden," setzt Billroth bei,
„daß Paulus hier zu andern Individuen redet, als zu de=
„nen er im ersten Kapitel geredet hatte, und mit denen
„er sich ganz verbunden wußte."

Es fragt sich aber noch sehr, ob Paulus hier mit Solchen rede, welche ihm weniger verbunden sind. Es kann nämlich das zweite στενοχωρεισθε eine etwas andere Bedeutung als das erste haben, so daß der Begriff des Leidens und der Bekümmerniß sich damit verbände, dann sagt Paulus, er habe sich den Korinthiern ganz eröffnet, und sie finden keine Engen in ihm. Er sagt dieses in freudigem Gefühle, denn er empfindet dadurch Erleichterung seiner Leiden, und so tadelt er sie nun darüber, daß sie das Gefühl der Leiden eng in ihrem Herzen verschlossen haben, und fordert, unter dem Bilde eines Lohnes für sich, daß sie auch ihm ihr Herz durch Erzählung ihrer Leiden aufschließen möchten, denn es wäre dieß wirklich ein Lohn für ihn, da es ihm Freude wäre, auf diese Weise zu ihrer Erleichterung beizutragen. So macht

er ihnen eigentlich nicht den Vorwurf der Engherzigkeit, sondern nur, daß sie ihren Gram nicht in seinem Herzen ausschütten, was bei der größten Liebe der Korinthier zu ihm doch leicht nicht in dem Maaße geschehen konnte, wie Paulus wünschte.

Der folgende Abschnitt von den Götzenopfern ist keinesweges so, daß wir daraus schließen können, es sey damit noch gerade wie zur Zeit des ersten Briefs, wir konnten auch dort nicht genau angeben, wie weit die Gemeinde bereits von dieser Verirrung ergriffen war, und es ist sehr wohl möglich, daß die große Mehrzahl zu Korinth auf des Paulus Rath eingegangen war, welchen er hier, nur um sie in dem betretenen Wege zu erhalten, wiederholt.

Alles weist darauf hin, daß das beste Vernehmen zwischen Paulus und der Gemeinde war, und daß er nur bemüht ist, sie ganz in der Stellung zu sich zu erhalten, in welche sie durch seinen ersten Brief sich alsbald, überzeugt und gerührt über ihr Unrecht, begeben hatte.

§. 15.

Verhalten des Paulus gegen die Christianer.

Von Kap. VI—IX. ist Paulus allein mit der Gemeinde beschäftigt, von II, 13. an finden wir Rücksicht auf die Gegner, denen das Evangelium ein Geruch des Todes ist (16.), und die das Wort Gottes verfälschen. Dieß sind keine andern, als die Christianer, wie wir sie

im ersten Briefe fanden. Auf sie geht wohl auch, was Paulus III, 1. von Empfehlungsbriefen sagt, deren er nicht bedürfe, da die Gemeinde zu Korinth seine beste Empfehlung sey (V. 3.). So geht er von V. 4. an darauf über, das christliche κηρυγμα zu bestimmen, was hier besonders in Bezug auf das Verhältniß geschieht, in dem das Evangelium zum alten Bunde steht. Damit tritt hier bestimmter die Seite hervor, von welcher die Christianer dasselbe angriefen. Sie warfen dem Apostel in Bezug auf das alte Gesetz Buchstabendienst vor, und V. 6. spricht er aus, wie wenig dieß bei ihm der Fall sey. Er geht sofort tiefer darauf ein, wie er sich zum Judaismus stelle, wobei die Rücksicht auf die Gegner, weil er hier sein eigenes Positives gibt, nicht hervortritt, bis der Schluß V. 17. zeigt, daß er auch hier die Christianer im Sinne hat, indem dieser Schluß der Betrachtung die Anerkennung der christlichen Freiheit ist. Werden wir so durch das dritte Kapitel wieder an die Christianer erinnert, als diejenigen, welche die christliche Freiheit in völliger Lossagung vom Gesetze erkannten, und das παντα ἐξεςιν predigten, womit sie eben das göttliche Wort verfälschten, und das apostolische κηρυγμα als Buchstabendienst brandmarkten, so wirft Paulus ihnen diese Fälschung des göttlichen Wortes IV, 2. weiter vor. Sey ihnen sein Evangelium dunkel, so sey es ihre Schuld, da sie von dem Gott dieser Welt verblendet seyen.

Solche Dunkelheit konnte dem Paulus von Seiten

des lichtvollen rhetorischen Vortrags, und also in Bezug auf die Form seiner Darstellung gemacht werden, gieng aber vielleicht auch den Inhalt an, da die Gegner versucht seyn konnten, die innige Verbindung zwischen Christo und den Glaubigen, welche Paulus im ersten Briefe gegen sie hervorgehoben hatte, als das, was wir mystisch nennen, zu verdächtigen. Mit Recht sagt in diesem Falle Paulus gegen sie, ihr weltlicher Sinn sey Schuld, wenn sie dieß nicht begreifen, wie innig der Christ mit seinem Herrn und Meister sich verbinden müsse. Auf diesen Vorwurf gegen den Inhalt möchte alsdann wohl Paulus bis V. 6. antworten, und V. 7. bezieht sich nach unsrer Auffassung auf den Vorwurf der ungebildeten Rede — *ἐχομεν δε τον θησαυρον τȣτον ἐν ὀςρακινοις σκευεσι* = goldene Früchte in irdenen Schalen — wie auch XI, 5. 6. zeigt, daß dieser Vorwurf gegen Paulus noch geltend gemacht wurde. So haben wir hier denselben Gedanken des Apostels, wie 1. Kor. II, 5.

Kap. V. erinnert uns an die Christianer als Läugner der Auferstehung, die ihre Beschäftigung mit den Wissenschaften als das Pfand der Fortdauer ihres Geistes besonders hervorhoben, und gegen sie macht Paulus ein anderes Pfand, das des heiligen Geistes, geltend; gegen sie, welche den Leib, als die alte sündige Kreatur, wollten verderben lassen, behauptet er V. 17., daß der, welcher in Christo eine neue Kreatur sey, durch die Vergebung der Sünden Hoffnung habe, auferweckt zu werden.

Von Kap. X. an sehen wir vollends den ganzen Plan des Apostels gegen die Christianer offen vor Augen gelegt. Bisher versuchte er, die Gemeinde in ein solches Verhältniß gegen diese Feinde zu stellen, daß sie selbstständig gegen sie handeln können. Dieß wurde, wie wir gesagt haben, von der Gemeinde zur Zufriedenheit des Apostels gethan, aber den Christianern war doch noch so viel Spielraum gelassen, daß sie fortwährend Schmähungen gegen die Person des Apostels richteten. Im Falle nun sein dießmaliger Brief nicht wirksam sey, werde er, wenn er selbst komme, auf das Strengste wider sie verfahren, und er hofft sichern Sieg durch den Gehorsam der Gemeinde.

Ein neuer Angriff gegen die Person des Apostels ist XI, 7. angedeutet: ἠ ἁμαρτιαν ἐποιησα, ἐμαυτον ταπεινων, ἱνα ὑμεις ὑψωθητε; ὁτι δωρεαν το τȣ θεȣ εὐαγγελιον εὐηγγελισαμην ὑμιν; Wenn hierin irgend ein Vorwurf angedeutet ist, so kann im Munde derer, welche nach V. 12. selbst kein Geld nahmen, dieser nur der Vorwurf der Armuth auf Seiten des Apostels seyn. Paulus wendet nun seine Vertheidigung nach der Seite, von der die Armuth allein ein Vorwurf für ihn werden konnte, daß er den Korinthiern zur Last gefallen, und nur aus eigennützigen Absichten zu ihnen gekommen sey. Aber dieß war nicht der Fall, darum fragt er, ob denn das ein Unrecht sey, daß er das Evangelium umsonst verkündet habe, von seiner Armuth haben sie nichts verspürt,

sie müßten ihm also das Eine, worin er den Andern gleich sey, zum Vorwurfe machen, daß er, wie sie, umsonst das Evangelium verkündet habe. Seine Absicht ist zu zeigen, wie er in nichts diesen Aposteln nachstehe: V. 5. — λογιζομαι γαρ μηδεν ὑϛερηκεναι των ὑπερλιαν ἀποϛολων.

Zugleich haben wir in diesem Vorwurfe eine Bestätigung dafür, daß die Christianer zu der Klasse der Gebildeten gehörten, welche Bildung zu erwerben eben ihr Reichthum sie fähig machte. Darum müssen wir auch hier wieder auf 1 Kor. I, 26. verweisen: βλεπετε γαρ την κλησιν ὑμων, ἀδελφοι, ὁτι ὀ πολλοι σοφοι κατα σαρκα, ὀ πολλοι δυνατοι, ὀ πολλοι εὐγενεις. Nur der Reichthum konnte zu der Stufe der Bildung erheben, auf der die Christianer standen, und in keinem Vorwurfe gegen Paulus zeigen sie mehr ihre niedrige Gesinnung, als in diesem, daß sie seine Armuth ihm vorwarfen.

Von XI, 13. an greift nun aber auch der Apostel seine Feinde persönlich an. Das Thema für die ganze Erörterung bis XII, 11. ist XI, 5. enthalten: λογιζομαι γαρ μηδεν ὑϛερηκεναι των ὑπερλιαν ἀποϛολων. Die Ironie von XI, 19. 20. kann aber unmöglich, wie man bisher annahm, gegen die Gemeinde gerichtet seyn, denn es widerspricht ganz der Art und Weise, wie wir uns die Stellung der Gemeinde zu den Christianern zu denken haben. Wenn εἰ τις ὑμας καταδουλοι, εἰ τις κατεσθιει, εἰ τις λαμβανει, εἰ τις ἐπαιρεται, εἰ τις ὑμας

εἰς πρόσωπον δέρει — den Einfluß der Christianer auf die Gemeinde schildert, so war dieser noch weit größer, als nach unserer Annahme. Wir nehmen es wohl weit natürlicher, als eine Ironie gegen die Christianer, welche, auch nach jeder Auffassung dieser Parthie und ihres gegenwärtigen Einflusses, doch immer diejenigen sind, welche die Bitterkeit des Apostels zunächst treffen muß, und so nehmen wir an, daß er hier sich an sie persönlich wendet bei seiner steigenden Erbitterung, und, die dritte Person in der Rede verlassend, die zweite ergreift. Von V. 13. an hatte er gesagt, daß in Bezug auf die Uneigennützigkeit diese falsche Apostel sich das Ansehen von Aposteln Christi geben. Nach V. 23. sind aber auch Leiden aller Art um des Evangeliums willen das Kennzeichen eines wahren Apostels Christi, und eben darin wollten es die Christianer, so wie wir sie bisher kennen, dem Apostel nicht gleichthun, sie führten wohl auch solche Reden von ihrer Bereitwilligkeit, aber sie hatten noch nichts erduldet. Darum glauben wir, daß die Ironie von V. 20. gegen sie gerichtet ist, indem er sie hier mit dem bittersten Spotte als den wahren Aposteln auch hierin gleich behandelt. Ebenso dünkt uns auch die Ironie von XII, 13. nur gegen sie gerichtet, obgleich er hier die Korinthier selbst mit der zweiten Person anredet. Sie möchten ihm das Unrecht, sie mit seinem Lebensunterhalte nicht belästigt zu haben, verzeihen, es hatten ihn nur die Christianer von dieser Seite durch den Vorwurf

der Armuth angegriffen, und spottend über sie, sagt er nun zu den Korinthiern, sie möchten ihm doch dieses Unrecht, ihnen mit seiner Armuth nicht zur Last gefallen zu seyn, verzeihen, und stellt damit die Christianer als Leute dar, welche die nichtigsten Vorwürfe gegen ihn vorbringen.

XI, 22. ist bestimmt ausgesprochen, daß die Christianer Juden waren. Wenn wir nach dem Bisherigen glauben mochten, daß sie sich dessen geschämt haben, so konnten sie es mit ihrer ganzen Lehre, die feindselig gegen das Judenthum gerichtet war, doch nicht verläugnen, daß sie selbst Juden gewesen seyen. Ja sie konnten diesen Umstand benützen, um ihrer Rede um so mehr Eingang zu verschaffen: sie müssen es am besten wissen, was es mit diesem Judenthum für eine Bewandtniß habe, da sie selbst Israeliten und Abrahams Saame seyen, und es läßt sich erwarten, daß die Heidenchristen zu Korinth um so begieriger auf ihre Rede horchten, wenn sie ihnen dieses und jenes in ihrem Christenthum als jüdisch vorstellten. Paulus würde hier alsdann geltend machen, daß er diese Einsicht in das Judenthum, so gut als sie, habe.

Von XII, 19. an könnte es aber doch scheinen, als ob die Christianer in der Gemeinde einen größeren Einfluß übten, als wir denselben bisher darstellten. Allein Paulus redet nach V. 20. hier nur von einer Furcht, die er habe wegen dieses Einflusses, und stellt ein Aeu-

ßerstes vor, damit es ja nicht so werden möchte, und damit die Gemeinde Alles thue, um seine Befürchtungen nicht wahr werden zu lassen.

Die Frage, ob wir in diesem zweiten Briefe die Wirkung des ersten erkennen, scheint uns demnach genügend beantwortet; wir sehen, daß der erste Brief, in Verbindung mit der sicher erwiesenen Anwesenheit des Titus zu Korinth, die Wirkung gethan hat, welche Paulus beabsichtigte:

Ob Paulus ein oder zweimal zu Korinth gewesen sey, hat für unsre Untersuchung keinen Werth, da seine zweite Anwesenheit in keinem Falle zwischen den zweiten und ersten Brief fallen kann.

Herr Dr. Baur stellt in seiner Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs die verschiedenen Gegner des Apostels auf folgende Weise zusammen:

1) Auf der äußersten Spitze der Opposition sind die Gegner im Galaterbrief, sie wollten ein den Instruktionen des Judenthums geradezu untergeordnetes Christenthum.

2) Die Gegner der korinthischen Gemeinde — welche den Hauptangriff auf die apostolische Auktorität des Paulus richteten.

3) Einen weit milderen Charakter haben die Gegner des Römerbriefs, — es handelt sich hier nicht um einzelne äußere jüdische Formen, noch um die apostolische Auktorität des Paulus, doch war auch hier die Opposi-

tion eine reelle, da die römischen Judenchristen nicht blos über das Verhältniß der Juden und Heiden, sondern eben darum auch über den Unterschied der Glaubensgerechtigkeit und Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes ganz anders dachten, als der Apostel.

Diese Klassifikation hätten wir so zu stellen:

1) Die Christianer, als die gefährlichsten Gegner des Christenthums und des Apostels, indem sie das Judenthum als ein dem Christenthum feindseliges Element darstellten, das mit allen seinen Institutionen und Gesetzen durch die christliche Freiheit aufgehoben sey.

2) Paulus und die Gemeinde zu Korinth, welche in dem Judenthum eine Vorbereitung auf Christum erkannte, und unterschied zwischen blos äußerlichen Institutionen desselben und dem Sittengesetze, sammt dem Typischen.

3) Die Gegner des Römerbriefs, das Aeußerliche des Judenthums gleichfalls preisgebend, aber verschieden von dem Apostel in der Gerechtigkeit aus dem Gesetze und dem Glauben.

4) Die Gegner des Galaterbriefs, welche den Christianern noch mehr entgegengesetzt waren, als Paulus selbst, aber von einer andern Seite her eben so radikale Gegner des Apostels, als diese.

Anhang.

Vom ΓΛΩΣΣΑΙΣ ΛΑΛΕΙΝ.

§. 1.

Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Da man auch schon in diesem Stücke Beziehungen auf das Partheiwesen finden wollte, so ist unserem Zwecke, der Untersuchung desselben, wohl nicht ganz fremd, wenn wir diese Erscheinung genauer in's Auge fassen. Wir schoben dieses aber bis hieher auf, weil wir, bei Betrachtung desselben nach dem ersten Briefe, fürchteten, diesen von dem zweiten mehr zu trennen, als für den Leser, welcher im zweiten Briefe Aufschluß über die Wirkungen des ersten sucht, angenehm gewesen wäre.

Den bisherigen Erklärungen von γλωσσαις λαλειν wurde ihr Geschäft erschwert durch das Unternehmen, Apg. 2, 4. und Mark. 16, 17. mit dem 1 Kor. XIV. beschriebenen Vorgange in Einklang zu bringen. Dieß versuchte man auf zweifache Weise:

1) Der alten Kirche erschien Apg. 2, 4. als die deutlichere Stelle, nach welcher 1 Kor. XIV. zu deuten sey, weßwegen man auch hier ein Reden in fremden Sprachen

sah. Wie wenig aber ein solches Reden auf XIV, 2. paßt, wo der γλωσσῃ λαλων nur Gott und nicht den Menschen redet, und eben so wenig auf XIV, 10., wo die γλωσσα mit den Sprachen fremder Völker verglichen, und also von ihnen unterschieden wird, liegt am Tage, wie auch, daß dann Paulus dieses Reden nur bei Anwesenheit Fremder hätte gestatten können, deren aber gar keine Erwähnung geschieht, sondern die Mitglieder der korinthischen Gemeinde müßten, als unter sich in fremden Zungen redend, gedacht werden.

So hat man auf die umgekehrte Weise eine

2) Erklärung versucht. Man sagte nämlich, der Apg. 2, 4. beschriebene Vorgang ist selbst nicht deutlich als ein Reden in fremden Sprachen, wenn wir ihn so den Worten nach nehmen, es lasse sich nicht denken, daß alle Apostel zugleich und Jeder in einer andern, fremden, Sprache gesprochen habe, oder, wenn der Reihe nach, und mit guter Ordnung, daß man sie dann für trunken gehalten hätte. Daher sey die Apostelgeschichte undeutlich, und müsse nach dem Korintherbriefe erklärt werden.

Zwei Hauptmerkmale sind es, welche uns Paulus Kap. XIV. von dem γλωσσαις λαλειν zu geben scheint: daß derjenige, welcher so redet, sich selbst nicht versteht, und daß auch die Andern ihn nicht verstehen, ausser Einzelnen, welche die Gabe der ἑρμηνεια haben. Je nach besonderer Hervorhebung dieser beiden Merkmale, oder eines derselben, haben wir verschiedene Erklärungen er-

halten. Beide Merkmale faßt zusammen die Erklärung Eichhorns, wornach das korinthische γλ. λαλειν ein Reden blos mit der Zunge ist, unartikulirte Töne, die keinen Sinn geben. γλωσσα soll hier nämlich die Zunge, das körperliche Werkzeug des Sprechens bezeichnen. Allein mit Recht wird dagegen darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus auch von Einer Person, die als redend auf diese Weise eingeführt wird, von sich selbst, den Pluralis γλωσσαις gebraucht, welche Formel doch nur gebraucht werden konnte, wenn von den Zungen Mehrerer die Rede wäre. Ausserdem, wird hinzugefügt, könnte man fragen, was ein solches sinnloses Lallen für eine Wirkung auf die Zuhörer hätte hervorbringen müssen, und wie Paulus dergleichen überhaupt, wenn auch nur zwei bis drei Individuen in der Gemeinde habe gestatten können. Wie wäre endlich eine ἑρμηνεια davon vernünftiger Weise denkbar? Dazu kommt, daß diese Erklärung sich keineswegs auf die Apostelgeschichte anwenden läßt.

Das zweite Merkmal, die Unverständlichkeit für Andere, sucht besonders Bleek zu erklären, indem er γλωσσαι für einzelne Ausdrücke nimmt, die in einer Sprache oder in einem Dialekte nicht in gewöhnlichem Gebrauche, und daher auch nicht Allen bekannt sind, deren sich aber der Dichter oder der begeisterte Redner bedienen darf. Daß γλ. λαλειν dieses bedeuten könne, erweist Bleek vielfach aus Profanscribenten, wiewohl er eigentlich nur die Bedeutung γλωσσαι für die einzelnen Ausdrücke, aber

nicht γλώσσαις λαλεῖν für das Ganze beweist, und gibt dann die Sacherklärung, wie wir sie bei Billroth finden: „Ein Reden in Glossen, in seltenen, dunkleren, poe„tischen Ausdrücken, ist das irgendwie etwas Ueberna„türliches? konnte darin eine Wirkung und ein Zeichen „des empfangenen heiligen Geistes gefunden werden? An „und für sich allerdings nicht, eben so wenig als das „zusammenhängende Reden in einer fremden Sprache an „und für sich auf diese Weise hätte angesehen werden „können, oder als die Gabe, Heilungen zu verrichten, an „und für sich eine sichere Gewähr enthielt, daß der, wel„cher sie übte, den heiligen Geist empfangen habe. Wenn „aber Glaubige sich einer Sprache bedienten, die von „der des gewöhnlichen Lebens ungefähr so verschieden „war, wie die hochpoetische Sprache des Lyrikers von „der schlichtprosaischen, und wenn sie nun als einfache „Menschen bekannt waren, von denen nach ihren natür„lichen Gaben und ihrer bisherigen Bildung eine solche „Redeweise, die Anwendung der lingua secretior, wie „Quinctilian sich ausdrückt, nicht im Entferntesten „erwartet, noch daraus erklärt werden konnte; so mußte „das nothwendig als etwas Uebernatürliches erscheinen, „und als die Wirkung der wunderbaren Begeisterung, von „der man sie überhaupt ergriffen sah. Und wenn nun „ihre Reden alle religiösen Inhalts waren, wenn sie alle „das Lob des Gottes verkündigten, der sich ihnen so „gnädig erwiesen, und des Heilandes, durch den er sich

„ihrer Erbarmer, so wie der Seligkeit, die sie im Glau-
„ben an ihn empfanden: wie hätte man nicht dann in
„diesem γλωσσαις λαλειν mit Recht eine Wirkung des
„Geistes finden sollen, den der Herr den Seinigen zu sen-
„den verheißen hatte? Und wie sollten wir es befremdend
„finden, daß derselbe sich bei den Bekehrten gerade durch
„ein solches begeistertes Aussprechen ihrer religiösen Em-
„pfindungen am ehesten und sichtbarsten kund gab?“

Bleek gibt aber am Ende selbst zu, daß mit der natürlichen Auffassung von Apg. 2, 4. diese Ansicht von der Sprachengabe sich nicht vereinigen lasse, und läßt dem Leser die Wahl, jene Erzählung als mythisch zu verwerfen — wobei aber auf Mark. 16, 17. keine Rücksicht genommen ist — oder anzunehmen, daß in Erklärung der γλωσσα der Begriff fremde Sprache eine wesentliche Rolle spiele. Dieses thut nun Olshausen wirklich hinzu, indem er sagt, daß man, um nicht zwei Gattungen von Sprachengaben anzunehmen, dem doch Alles entgegen sey, dieß allein statuiren könne, daß zu Zeiten die Sprachengabe fremde Sprachen dem Sprecher darreichte. Wenn aber das nicht zwei Gattungen von Sprachengaben selbst machen heißt, so wissen wir nicht, was geeigneter wäre, einen wirklichen Gattungsunterschied zu bezeichnen, als was Olshausen hier von der zweifachen Erscheinungsweise dieser Gabe sagt.

Eben so wenig kann die Erklärung Neanders eine Vereinigung der Apostelgeschichte und des Briefs an die

Korinthier in diesem Punkte zu Stande bringen. Seine Erklärung faßt die beiden Merkmale der Unverständlichkeit des γλ. λαλεῖν für den Sprechenden und für den Hörenden zusammen. In diesem Sinne sagt Neander (Pflanzung d. christl. K. S. 10), offenbar werde ein nicht allgemein verständlicher Vortrag aus einem ekstatischen Gemüthszustande, in einem höheren, über die Sprache der gewöhnlichen Mittheilung sich erhebenden, Schwung der Rede bezeichnet. Es ist aber einleuchtend, wie sehr Neander, wenn er sagt: eine Sprache, die nicht allgemein verständlich war, das, was Paulus Kor. XIV, 2. sagt: οὐδεὶς ἀκούει, — beschränkt, und noch weniger sieht man, wenn er bei Apg. 10, 46., um seinen Begriff von dem γλ. λαλεῖν zu verdeutlichen, sagt: Gott preisen, mit vollem Herzen preisen, nachdem man sich des durch seine Gnade erlangten Heils bewußt worden, warum dieß nicht hätte sollen jedem Christen verständlich seyn, wenn es in der Landessprache geschah. Oder wie konnte darin, daß das, was Einer aus solchem gotterfüllten Gemüthe vorträgt, Niemand verständlich war, eine besondere Gottesgabe gesehen werden, da es doch zu Jedermanns Erbauung hätte dienen können?

Auch die Erklärung Bleeks macht durchaus nicht deutlich, warum Paulus sagen würde: οὐδεὶς ἀκούει, und (V. 17.) daß zu einem solchen Gebet man nicht Amen sagen könne, weil man nicht wisse, was gesprochen worden sey? Wenn ja auch veraltete, hochpoetische Ausdrü-

che in der Rede vorkommen, wie sie die Begeisterung mit sich führte, so sieht man schlechterdings nicht ein, wie es als eine besondere Gottesgabe angesehen werden konnte, wenn die sonst verständliche und erbauliche Rede also mit Glossen angefüllt war, daß man sie nicht verstand.

An demselben Fehler, daß sie das, was sie erklären will, nicht erklärt, leidet die von Billroth (S. 177) vorgebrachte Idee, daß das γλ. λαλειν das Reden in einer Sprache bezeichne, welche gleichsam die Elemente der verschiedenen, wirklich historischen Sprachen enthielt. Aber eine solche müssen wir uns entweder als an sich Jedem verständlich denken, der eine aus ihr abgeleitete Sprache spricht, und dann paßt diese Erklärung nicht zu Kor. XIV., da sie dort der Auslegung bedarf, und also gewiß recht überflüssig in jeder Hinsicht dasteht, wenn Gott erst eine zweite Gabe, die ἑρμηνεια, geben mußte, um die erste zu benutzen. Oder aber, wir nehmen dieses doch an, und die Sprache ist an sich nicht verständlich, so paßt die Erklärung nicht zu Apg. 2, 4.

So sehen wir, daß jede dieser Erklärungen besonders an dem Versuche scheitert, das Faktum der Apostelgeschichte mit dem des Korintherbriefs in Einklang zu bringen.

§. 2.

Erklärung des Paulus von dem γλωσσῃ λαλειν, in Bezug auf das Merkmal der Unverständlichkeit desselben für Andere.

Ausser dem genannten Mangel der bisherigen Erklärungen zeigt sich noch ein anderer, eben so bedeutender. Sie leiden nämlich alle daran, daß nach denselben gerade das das Merkmal der Sprachengabe als Geistes- und Gottes-Gabe ist, was Paulus an derselben tadelnswerth, oder doch wenigstens für die Versammlung untauglich findet, ihre Unverständlichkeit. Denn am Ende laufen die Erklärungen doch alle darauf hinaus, daß das Faktum zu Korinth darum angestaunt und für ein Wunder gehalten wurde, weil Niemand verstand, was denn eigentlich mit den also Redenden vorgieng. Die Rüge des Paulus hätte also müssen dahin sich wenden, zu zeigen, daß das nicht das Göttliche an diesem Zustande, sondern nur menschliche Schwäche darin sey, sonst fiel er, bei der Art und Weise, wie er hier tadelt, in den gerechten Vorwurf, daß er eine besondere Aeußerung des heiligen Geistes zurückweise und verachte.

Wir geben nun die Erklärung des Faktums, wie sie sich uns aus Kap. XIV., ohne Rücksicht auf die Apostelgeschichte und Markus, ergibt. Wenn hier V. 2. der γλωσσῃ λαλων beschrieben wird: ὐκ ἀνθρωποις λαλει, ἀλλα τῳ θεῳ· ὐδεις γαρ ἀκυει, πνευματι δε λαλει μυϛηρια· — wer sollte da nicht an das Gebet denken, diese

Sprache des Herzens, welche Niemand hört? Offenbar redet der Apostel hier und durchaus von dem γλωσσῃ λαλειν als etwas, das seiner Natur nach durchaus unverständlich, ja unhörbar sey, nicht schwer zu verstehen. — Auf das Gebet werden wir auch geführt durch Betrachtung der XII, 8—10. genannten Gaben, wo offenbar die Bestandtheile einer christlichen Gemeindeversammlung genannt werden; sollte das Gebet ganz diesen Versammlungen gefehlt haben?

Es ist also die Frage, wie das Gebet, und zwar das stille, durch das γλωσσῃ λαλειν bezeichnet werden konnte. Wir schließen uns an die Erklärung an, welche Neander gibt, daß ein Vortrag aus einem ekstatischen Gemüthszustande bezeichnet werde, verlegen aber diesen ganzen Vorgang nur in das Gemüth, so daß kein eigentliches zu Standekommen einer solchen Sprache, sondern nur ein Ringen nach derselben gemeint wurde. Wie 2 Kor. 12, 4: ἀῤῥητα ῥηματα ἁ ὀυκ ἐξον ἀνθρωπῳ λαλησαι, wozu Bengel Gnomon sagt: *ineffabilia* et *non licet* se mutuo declarant, negantque, aut posse ea loqui hominem, aut licere homini. Ceteri, qui non audivere, non possunt: Paulus, qui audivit, non satis potest, et si possent, tamen non liceret, non conveniret, in mortalitate etc. — Wie aber ein solches Gebet nicht nur eine γλωσσα, sondern auch der Gebrauch desselben ein λαλειν heissen könne, ist deutlich, wenn nur die eine Bezeichnung

γλωσσα erklärt ist, indem daraus von selbst die Vollendung des bildlichen Ausdrucks durch λαλειν folgt.

Wir können nach allem dem, was wir an uns selbst vom christlichen Leben erfahren, nicht anders denken, als daß das Gebet, so wie es das Leben in Christo durch den heiligen Geist hervorbringt, dem Christ gewordenen Heiden besonders als ein über die Maaßen Herrliches am Christenthum erscheinen mußte. Er konnte kein rechtes Herz zu seinen Göttern fassen, so schön und tief auch einzelne Heiden das Gebet auffaßten, so nahte der Heide sich doch im Allgemeinen ihnen nur mit Opfern, und dem Heidenthum im Ganzen war das Gebet, als lebendiger Verkehr der Andacht mit Gott in der Stille des Gemüths, fremd. Konnte solchen Heiden dieses Reden mit Gott in der Tiefe des Herzens nicht auch als eine ganz neue Sprache erscheinen? Ja das Gebet an sich hat eine solche Verwandtschaft mit dem, was die eigentliche Sprache ist, daß, wenn in den verschiedenen Sprachen der christlichen Völker heutzutage das Gebet beschrieben werden soll, gewiß sich sogleich das Bild der menschlichen Sprache einstellt. Das Gebet könnten wir eine Ursprache nennen, weil der Eine, zu dem sie gesprochen wird, sie in den verschiedensten Mundarten als dieselbe erkennt. So konnte denn auch den ersten Christen ihr Gebet als Eine Sprache, als die γλωσσα κατ' ἐξοχην erscheinen, die sie Alle sprechen auf dem ganzen Erdboden, und durch welche sie zusammen mit ihrem Herrn

im Himmel verbunden seyen. — Phil. 2, 11.: ἵνα πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Um uns aber überhaupt deutlicher zu machen, wie eine solche bildliche Bezeichnung aufkommen konnte, so dürfen wir wohl die Vermuthung beifügen, daß, wenn nach XIV, 23. Unglaubige Zeugen waren dieses stillen Versunkenseyns in Andacht, bei dem doch zuweilen die Zunge unwillkührlich sich bewegt, und leise Worte über den Mund gehen, dieß den Spöttern Veranlassung gab zu sagen, daß sie nur mit der Zunge reden, in dem Sinne, wie es Eichhorn hier verstanden wissen wollte, daß nur die Zunge das Geschäft des Redens treibe, aber kein wirkliches Reden zu Stande komme, weil kein Sinn und Verstand in dem Sprechenden sey. Es mochte dieß als etwas charakteristisch Thörichtes von den Gebräuchen der Christen ausgesagt werden, und dann der Ausdruck selbst von ihnen angenommen worden seyn, wie es oft geht, daß eine Parthei das, was ihr zum Spott nachgesagt wird, als die kräftigste Waffe gegen den Spott zu ihrem Ehrennamen macht, und zwar hier in höherem Sinne denselben Ausdruck gebrauchend, so daß die Gegner, wenn sie von γλώσσῃ λαλεῖν sprachen, die wirkliche Zunge meinten, die Christen aber die Bedeutung vom γλῶσσα als Sprache bildlich auf ihre Sprache anwendeten.

Auf dieselbe Ansicht von γλώσσῃ λαλεῖν kommen wir

auch auf dem von Herrn Dr. Baur eingeschlagenen Wege. Er geht von dem Begriff γλωσσα, Zunge, aus, und verlangt für denselben eine, nach unserer Erklärung mit dem Begriff von Sprache ganz gleiche, Metonymie, ja er nimmt sogar den Begriff der Sprache auf unsere Weise zu Hilfe, wenn er (Tübing. Zeitschr. 1830. II. S. 103) sagt: „Ist in dem Menschen eine so große geistige Veränderung vorgegangen (wie es durch den Uebertritt zum Christenthum geschieht), daß ihm gleichsam ein neuer Geist mitgetheilt ist, so wird er sich auch gleichsam in einer neuen Sprache, mit einer neuen Zunge aussprechen. Wie der Geist nur durch die Sprache sich äußern kann, das Organ der Sprache aber die Zunge ist, so muß auch der höhere Geist, der über den Menschen kommt, in ihm zum Bewußtseyn erwacht, um sich auf eine angemessene, seiner würdige Weise aussprechen zu können, gleichsam eine neue Zunge, ein vollkommener organisirtes Sprachwerkzeug bilden. Die neuen oder andern Zungen sind nun nach Herrn Dr. Baur immer als die Zungen des Geistes, als höhere Sprachorgane zu denken. Wir können auf gleiche Weise die beiden Begriffe Zunge und Sprache in unserer Erklärung zusammenfließen lassen, das neue, das Organ der Zunge ersetzende, Organ ist der Geist des Menschen, mit dieser Zunge redet er zu Gott — πνευματι λαλει μυςηρια — aber auch die wirkliche Sprache wird durch das γλωσση λαλειν ersetzt, weil der Betende keine Worte bedarf, und doch μυςηρια re-

det; es ist die Sprache des Geistes, sagt Herr Dr. Baur S. 118, wie er sich in dem Christen ausspricht, dessen neues Lebensprincip er geworden ist. Ganz und gar aber müssen wir der Baur'schen Erklärung im Weiteren abstehen, welche, nach unsrer Ansicht, sich selber ihre Haltpunkte untergräbt, denn Apg. 2. enthält eine mythische Umbildung des dortigen Faktums, und Kor. XIV. hat es mit einem bereits entarteten Zustande zu thun, der eigentlich nur noch als eitle Nachahmung des Faktums am Pfingstfeste besteht, und wirklich ein Reden blos mit der Zunge, ein Hervorbringen unartikulirter Laute, in Eichhorns Sinne, seyn soll. Dankbar nehmen wir dagegen von Herr Dr. Baur die Rechtfertigung an, welche er für das Abwechseln des Singularis γλωσση mit γλωσσαις für seine Erklärung beibringt. Zunächst sollte man bei unserer Erklärung nur den Singularis erwarten. Herr Dr. Baur sagt S. 114: „Da einmal die eigenthümliche Erscheinung des Pfingstfestes sich an Mehreren gezeigt hatte, so wurde aus dieser Veranlassung der Pluralis γλωσσαις λαλειν der charakteristische, gleichsam technische Ausdruck. Was hier Herr Dr. Baur von der Erscheinung am Pfingstfeste in Bezug auf die Bildung dieses Ausdrucks für seine Erklärung in Anspruch nimmt, das gilt auf gleiche Weise von der unsrigen, da auch zu Korinth auf diese Weise ein stehender Ausdruck sich bilden konnte. Auch nach unserer Erklärung wäre γλωσσάις λαλειν der ursprüngliche Ausdruck, und weist auf das

hin, wie von den Unglaubigen das stille Gebet in der christlichen Versammlung zuerst dargestellt wurde, indem diese von den Christen aussagten, daß sie nur mit den Zungen reden; als aber die Christen dieß als ihre Ehrensache ansahen, so gesellte sich der Begriff der Sprache dazu und der Ausdruck γλωσση λαλειν, in der Sprache des Herzens reden, wechselte seitdem mit dem ursprünglichen Ausdrucke. Durch den Gebrauch des Pluralis wurde die Quelle dieser Sprache, der heilige Geist, als eine reich strömende dargestellt, aus der eine Menge neuer Sprachen hervorgieng, da durch diese Sprache des Herzens nicht nur eine oder die andere der menschlichen Sprachen ersetzt wurde, sondern alle sammt und sonders, wodurch sie selbst als ein vielfaches der Vorstellung sich darstellen konnte. Herr Dr. Baur sagt: „Ohnedieß ist es, wenn einmal statt des gewöhnlichen Sprachorgans ein höheres vollkommeneres gesetzt wird, ziemlich gleichgiltig, ob von Einer Zunge oder von mehreren die Rede ist, in welcher Beziehung hier an das bekannte Virgilische erinnert werden kann: Non, mihi si linguae centum sint, oraque centum, ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas, Omnia poenarum percurrere nomina possem.

So war also der γλ. λαλων darum unverständlich für Andere, weil er gar nicht sprach, sondern nur still betete.

§. 3.

Werth dieses χαρισμα für die Versammlung.

Die Hauptsache, welche Paulus C. XIV. von V. 5—23. ausführt, ist zu zeigen, daß das γλωσσῃ λαλειν an sich für die Versammlung, deren Zweck ist eine gegenseitige Einwirkung des Einen auf den Andern, werthlos sey, weßwegen die ἑρμηνεια dazukommen müße.

V. 6. sagt Paulus, daß er mit dem bloßen γλ. λαλειν der Gemeinde gar nichts nützen würde. Mit Recht tadelt hier Billroth mehrere Erklärer, welche dem Chrysostomus folgen, und meinen, Paulus wolle sagen, daß nicht nur nicht Andere, sondern auch nicht einmal Er den Korinthiern irgend etwas nütze, wenn er bloß als γλ. λαλων auftrete. Paulus will allerdings hier nicht die Korinthier diesen Schluß a majori ad minus machen lassen, aber wir müßen denselben machen, wie wir oben thaten, das was Paulus hier von sich sagt, gegen die Erklärung Bleeks und Neanders hervorhebend, ob denn dieser höhere Schwung der Rede, den das γλ. λαλειν anzeige, selbst in der Meisterhand eines Paulus kein tüchtiges Werkzeug zur Erbauung der Gemeinde habe sollen abgeben können?

7. Ὁμως τα ἀψυχα φωνην διδοντα, είτε αὐλος είτε κιθαρα, ἐαν διαςολην τοις φθογγοις μη δῷ, πως γνωσθησεται το αὐλομενον ἠ το κιθαριζομενον;

Zu ὁμως macht Billroth die Bemerkung: das dennoch bezieht sich nicht, wie Winer will, auf φωνην δι-

δοντα, so daß der Gegensatz wäre: die todten, aber dennoch tönenden Instrumente, — sondern auf das ganze von ihnen Ausgesagte, in der Weise: τα ἀψυχα, καιπερ ἀψυχα, ὁμως — können dennoch zum Beispiel dienen.

Was aber das ἐαν διαϛολην τοις φθογγοις μη δῳ sey, können wir nur aus Betrachtung der folgenden Verse bis 10. erfahren. Wir beginnen mit

V. 10. Τοσαυτα, εἰ τυχοι, γενη φωνων ἐϛιν ἐν κοσμῳ, και ὐδεν αὐτων ἀφωνον.

ἀφωνος heißt lautlos, und es ist offenbar nur dann etwas ein ἀφωνον, wenn es keinen hörbaren Laut gibt. Statt dessen erklärte man bisher: φωνη ἀφωνος (wie βιος ἀβιωτος u. dergl.) = eine Sprache, die in der That keine Sprache ist, weil sie keinen Sinn hat. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß diese Bedeutung hier seyn könne, aber der nächste Sinn von φωνη ἀφωνος wäre doch gewiß: ein Laut, der aber kein Laut zu nennen ist. Wenn im Vorhergehenden verschiedene musikalische Instrumente, als φωνην διδοντα, mit der menschlichen Sprache verglichen wurden, wobei das tertium comparationis also die φωνη als Ton ist, und es wird nun fortgefahren: τοσαυτα γενη φωνων ἐϛιν ἐν κοσμῳ — ist es denn nun erlaubt, ohne Weiteres zu sagen: φωναι heißt hier Sprachen, so daß die verschiedenen Arten der Sprachen gemeint wären, während vorher nur von verschiedenen Arten der Töne die Rede war? Das εἰ τυχοι bezieht man wohl am natürlichsten zu den Worten, bei denen es steht, in der

Bedeutung: etwa, wohl, und der Sinn ist nun: So viel es auch wohl Arten von Tönen in der Welt geben mag, so ist keine, die gar kein Ton wäre = was als Ton in der Welt ist, hat nicht ein ἀφωνον neben sich, das seine Stelle vertreten könnte, keine φωνη ist als ἀφωνος auch eine φωνη.

So kommen wir zurück auf V. 7. Die ihrer künstlichen Einrichtung nach Töne hervorzubringen bestimmten ἀψυχα werden betrachtet als solche, die diesem ihrem Zwecke entsprechen, oder auch nicht. Offenbar von dieser Seite werden sie betrachtet, daß in ihnen selbst die Schuld liegen könne, warum το αὐλομενον ἠ το κιθαριζομενον nicht erkannt werde, daß das Flötenblasen oder Citherspielen richtig geschehe, wird vorausgesetzt. Das Hinderniß, welches das Instrument dem Musiker in den Weg bringt, kann ein doppeltes seyn, das Instrument ist entweder nur nicht gestimmt, oder es gibt gar keinen Ton, — für beide Fälle kann der Ausdruck gebraucht seyn: ἐαν διαςολην φθογγοις μη δῳ. Wenn es aber V. 8. heißt: ἐαν ἀδηλον φωνην σαλπιγξ δῳ, so können wir nicht wohl zweifelhaft seyn, ob es sich um Verstimmung des Instruments oder Tonlosigkeit handle, indem hier im Singularis gesprochen, und also der einzelne Ton als ἀδηλος betrachtet wird, also, nicht im Verhältniß zu den übrigen Tönen, für sich ist er ἀδηλος, er muß zu schwach seyn, an das Tonlose gränzend. Auch ist so viel natürlicher, wenn Paulus sagt, daß in diesem Falle sich Niemand zum

Kriege rüsten würde, wenn er sich einen zu schwachen Ton denkt, als wenn man an verschiedene Zeichen des Angriffs oder Rückzugs denken muß, die man bei Verstimmung der Trompete nicht zu erkennen im Stande sey.

Daran schließt sich auf's Genaueste V. 9. an: *ἐαν μη εὔσημον λογον δωτε*, welches offenbar dasselbe ist, was bei der Trompete heißt: *ἐαν ἀδηλον φωνην σαλπιγξ δῳ*, nur stellte sich hier dem Paulus, statt *φωνη*, augenblicklich das Wort *λογος* ein, weil es sich hier nicht mehr um einen einzelnen Laut, nur um eine *φωνη* handelte, sondern um artikulirte Laute. *δια της γλωσσης* ist hier das Werkzeug der Rede, entsprechend der *σαλπιγξ*.

So betrachtet also Paulus das Reden der Korinthier im leisen Gebete hier wirklich von der Seite, von welcher dasselbe nach unserer obigen Vermuthung Heiden lächerlich finden mochten. Sie kommen zusammen, sagt er ihnen, um sich gegenseitig zu erbauen, statt dessen gleiche Jeder für den Andern einem musikalischen Instrumente, das keinen Ton gibt, und daher auch, so schön immer darauf gespielt würde (welchem Spiel eben ihr innerliches Beten und Reden entsprechen würde), nutzlos ist.

11. *Ἐαν ὀυν μη εἰδω την δυναμιν της φωνης, ἐσομαι τῳ λαλουντι βαρβαρος· και ὁ λαλων, ἐν ἐμοι βαρβαρος.*

Wenn ich nun nicht weiß die Bedeutung des Lauts — dieß scheint unserer Erklärung zu widersprechen, indem hier von einem Laute die Rede ist. Allein *δυναμις* ist

nicht nothwendig die Bedeutung, sondern heißt Macht, Kraft, und der Sinn könnte seyn: wenn ich nun nicht wahrnehme die Kraft des Lauts, wenn dieser so unkräftig ist, daß ich ihn gar nicht zu Gehör bekomme, so werde ich dem also Sprechenden seyn wie ein Fremdling, und er mir. Paulus legte damit den Korinthiern an das Herz, daß die Sprache, welche sie als die gemeinsame aller Christen ansehen, durch die Art, wie sie dieselbe in der Versammlung anwenden, für jeden Andern eine fremde werde.

12. *Ουτω και ὑμεις, ἐπει ζηλωται ἐςε πνευματων, προς την οἰκοδομην της ἐκκλησιας ζητειτε ἱνα περισσευητε.*

περισσευητε — Billroth sagt, er möchte es absolut nehmen, wie 2 Cor. 4, 5., und öfter, wobei der Sinn wäre: damit ihr reichlich seyd, d. h. reichlich beitraget zur Erbauung.

13—19. enthält den unumstößlichen Beweis der Richtigkeit unsrer Erklärung, denn hier werden offenbar für *λαλειν γλ.* lauter Ausdrücke gebraucht, welche ein stilles Gebet bezeichnen: *λαλειν γλωσσῃ* — *προςευχεσθαι* — *προςευχεσθαι γλωσσῃ* — *πνευμα προςευχεται* — *προςευχεσθαι πνευματι* — *ψαλειν τῳ πνευματι* — *εὐλογειν τῳ πνευματι* — *καλως εὐχαριςειν* — *εὐχαριςω τῳ θεῳ γλωσσῃ λαλων* cf. V. 2. *πνευματι λαλει μυςηρια, ἁ ὐδεις ἀκυει.*

13. *Διοπερ, ὁ λαλων γλωσσῃ, προςευχεσθω, ἱνα διερμηνευῃ* —

προςευχεσθω ἱνα — die gewöhnliche Erklärung ist, er solle darum beten, daß Gott ihm zu dem χαρισμα γλωσσης auch das der ἑρμηνεια dazu geben möchte, wo alsdann ἱνα den Gegenstand bezeichnet, den der Beter beabsichtigt durch sein Gebet von Gott zu erlangen. Schon Flatt weist aber auf eine von dieser abweichende Erklärung hin; ἱνα = ita ut — bete — so daß ein Anderer es auslege; — welche Vorstellung eines Andern, als Auslegers, aber gar nicht hieher gehört. Billroth gibt daher der Erklärung Winers den Vorzug: er bete mit dem Vorsatz, gleich mit der Absicht das Gebet zu dolmetschen. Für diese Erklärung, sagt Billroth, spricht sehr der Umstand, daß, wenn wir sie befolgen, wir nicht nöthig haben, das gleichfolgende προςευχωμαι V. 14. in verschiedener Bedeutung zu nehmen, indem nemlich hier das προςευχεσθαι absolut steht, ohne Angabe des Gegenstandes, um den gebetet wird. Mit Unrecht fügt aber Billroth in der Anmerkung bei, daß dieser Umstand nicht allzuhoch anzuschlagen sey, weil gleich V. 17. εὐχαριςειν in ganz anderer Bedeutung gebraucht werde, als dasselbe Wort V. 18. Es hat aber auch dieses Wort in beiden Versen dieselbe Bedeutung und steht absolut. Steht somit das προςευχεσθαι hier in der angegebenen Bedeutung, so ist auch klar, daß Paulus mit dem γλ. λαλειν nicht nur das προςευχεσθαι, sondern auch das προςευχεσθαι γλωσσῃ V. 14. und το πνευμα προςευχεται als identisch betrachtet, und ebenso V. 15. das προςευχεσθαι τω

πνευματι und ψαλειν τῳ πνευματι. Dieß sind die γενη γλωσσων XII, 10., wie sie Neander S. 118. Anm. 1. erklärt: „Insofern aus diesem Gemüthszustande verschiedene Arten der religiösen Darstellung (nach unserer Erklärung: des andächtigen Gebets im Innern des Menschen), wie das προςευχεσθαι und das ψαλλειν verschieden sind, hervorgehen konnten, insofern kommt der Ausdruck γενη γλωσσων vor." Nur versteht sich von selbst, daß das ψαλλειν nicht ein wirkliches Singen zum Lobe Gottes bei unserer Erklärung bedeuten könne, sondern nur ein Lobgesang in der Seele, im Unterschiede von einem Bitt- und Dankgebet, welche beiden andern Arten in ψαλειν τῳ πνευματι und εὐλογειν τῳ πνευματι enthalten wären. Die Vorstellung, die wir uns aber davon zu machen haben, ist keine andere, als die Kol. 3, 15. zu Grunde liegt: „Singet dem Herrn in euren Herzen!"

16. Ἐπει, ἐαν εὐλογησης τῳ πνευματι, ὁ ἀναπληρων τον τοπον τȣ ἰδιωτȣ πως ἐρει το ἀμην ἐπι τῃ σῃ εὐχαριςιᾳ; ἐπειδη τι λεγεις ὀυκ οἰδε.

Viele wollen in den ἰδιωται unwissende Leute im Allgemeinen, Olshausen den Laienstand, verstehen, wozu kein Grund vorhanden ist. Die natürlichste Erklärung gibt Billroth, wornach unter ἰδιωται die sämmtlichen anwesenden Christen zu verstehen sind, welche ἰδιωται, imperiti, genannt werden, insofern sie das γλ. λαλειν nicht verstehen. Nimmt man, sagt Billroth weiter, ἰδιωτης in der angegebenen Bedeutung, so erklärt sich auch recht

gut, warum Paulus gerade diese weitläufige Umschreibung gewählt, und nicht lieber, statt ὁ ἀναπληρων τον τοπον τȣ ἰδιωτȣ, gleich ὁ ἰδιωτης gesagt hat: — die Zuhörer sollten nicht überhaupt das Prädikat: Idioten, als stehendes bekommen, sondern nur für den vorliegenden Fall.

17. 18. Συ μεν γαρ καλως εὐχαριςεις· ἀλλ' ὁ ἑτερος ȣκ οἰκοδομειται. Εὐχαριςω τῳ θεῳ, παντων ὑμων μαλλον γλωσσαις λαλων.

ȣκ οἰδε (V. 16.) — ȣκ οἰκοδομειται — weil er das Gebet nicht gehört hat.

εὐχαριςω λαλων = ich bete zu Gott mehr als ihr Alle auf diese Weise — so daß εὐχαριςω nicht den Dank bezeichnet, den Paulus hier gegen Gott ausspricht dafür, daß er diese Gabe des γλ. λαλειν in höherem Grade als sie Alle habe (was nach den meisten bisherigen Erklärungen von γλ. λαλειν nichts Anderes seyn könnte, als daß er noch weit undeutlicher, als sie Alle, sprechen könne), wie die Erklärer meinten, sondern Paulus drückt hier aus, welchen Gebrauch er von der Gabe des stillen Gebets mache, und γλ. λαλων ist nur die nähere Bestimmung zu εὐχαριςω. Er will nur sagen, er verachte das stille Gebet an sich so wenig, daß er mehr als sie Alle auf diese Weise mit Gott verkehre.

21. Ἐν τῳ νομῳ γεγραπται· Ὁτι ἐν ἑτερογλωσσοις και ἐν χειλεσιν ἑτεροις λαλησω τῳ λαῳ τȣτῳ, και ȣδ' ȣτως εἰςακȣσονται μȣ, λεγει κυριος. 22. Ὡςε αἱ γλωσσαι εἰς σημειον εἰσιν, ȣ τοις πιςευȣσιν, ἀλλα τοις

ἀπιςοις. ἡ δε προφητεια ὀ τοις ἀπιςοις, ἀλλα τοις πιςευουσιν.

Die Stelle aus Jes. 28, 11. 12. ist so frei citirt ausserhalb des dortigen Zusammenhangs, daß, wenn sie in den unsern passen soll, uns schlechterdings erlaubt seyn muß, sie so zu erklären, wie der Zusammenhang hier es erfordert. So ist denn die Meinung des Paulus diese, daß das Sprechen Gottes zu dem widerspenstigen Volke in einer fremden Sprache ein Zeichen seines Zornes sey, und die Strafe besteht eben darin, daß sie dann Gott nicht mehr hören werden. Mit V. 22, macht Paulus jezt die Folgerung daraus für das korinthische γλ. λαλειν. Gott redet mit seinem Volke durch die Propheten, die von seinem Geiste erfüllt sind, mit diesen vergleicht der Apostel den γλ. λαλων, weil er auch von diesem Geiste erfüllt ist, und wie die Propheten die Aufgabe hat, das Volk zu erbauen. Wenn nun das Reden Gottes durch die Propheten in einer fremden Sprache nur zu dem unglaubigen Israel geschieht, um ihm ein Strafzeichen zu seyn, so folgt daraus, daß auch das γλ. λαλειν ein Strafzeichen ist (ὡςε αἱ γλωσσαι etc.), weil es auf gleiche Weise unverständlich ist, aber dieses darf es ebendarum auch nur seyn für die Unglaubigen und nicht für die Glaubigen. Jezt aber fügt Paulus den Schluß nicht hinzu, der dieser wäre: Ihr aber machet diese Offenbarung Gottes zu einem Strafzeichen für die Glaubigen und nicht für die Unglaubigen. Dieß war nun wirklich in sofern der Fall,

als der γλ. λαλων seine Offenbarung, der überhaupt die Wirkung des heiligen Geistes in ihm für sich behielt, wodurch er eben die umstehenden Brüder als Ungläubige behandelte, welche meinen mußten, Gottes Zorn sey über ihnen, weil sie keinen Theil hatten an der Entzückung des Bruders. Auf diese Weise können wir annehmen, was Billroth zu V. 21. sagt: Ihr versetzet Euch willkührlich in einen Zustand, der im A. T. als ein Zustand der Strafe geschildert wird; dort wird das Reden Gottes zum Volke in einer demselben unverständlichen Sprache, als das Zeichen seines Zornes dargestellt. Der Satz, den wir demnach zwischen ἀπιϛοις und ἡ δε προφητεια hineinzudenken haben, ist: Ihr aber macht daraus ein Strafzeichen τοις πιϛευȣσιν, ἀλλ' ȣ τοις ἀπιϛοις — und nun nehmen wir ἡ δε προφητεια etc. ganz auf die bisherige Weise, so daß nicht mehr σημειον dazu zu suppliren ist, sondern bloß ἐϛιν. Wir dürfen jedoch den Gedanken nicht zu sehr premiren, daß Paulus das γλ. λαλειν als ein Strafzeichen für die damals ungläubige Welt vorstellen wolle, sondern er will nur den Gedanken aussprechen: Ihr behandelt die Gemeinde als solche Ungläubige, wie die, von denen das Gesetz sagt, daß Gott mit ihnen auf eine unverständliche Weise als Zeichen seines Zorns reden werde.

23. Ἐαν ȣν συνελθῃ ἡ ἐκκλησια ὁλη ἐπι το αὐτο, και παντες γλωσσαις λαλωσιν, εἰσελθωσι δε ἰδιωται, ἡ ἀπιϛοι, ȣκ ἐρȣσιν, ὁτι μαινεσθε;

ἰδιωτης ist hier überhaupt ein Unkundiger, der nicht

weiß, was hier vorgeht, der die Bedeutung ihrer stillen Andacht nicht kennt. ὤν weist auf V. 19. u. 20. zurück, als ein neuer Grund der Unstatthaftigkeit des γλ. λαλειν in der Versammlung, und ist V. 21. und 22. koordinirt, zeigend, wie diese beiden Verse, daß sie nicht τελειοι φρεσι seyen, wenn sie auf die bisherige Weise ihr γλ. λαλειν forttreiben.

So zeigt Paulus 5—23., daß das γλ. λαλειν ohne die ἑρμηνεια für die Versammlung durchaus nichts tauge. Dieß zeigt er den Korinthiern (V. 6.) an seinem eigenen Beispiele, daß ja auch er mit dem bloßen γλ. λαλειν ihnen gänzlich unnütz wäre. Sodann (V. 7—9.) vergleicht er ihr Thun mit dem eines Musikus, der auf einem Instrumente, das keinen Ton gibt, beständig fortspielen wollte, wodurch er doch keine Wirkung auf die Zuhörer hervorbringen könne (V. 10.). So viel es auch Arten in der Welt gebe, Töne hervorzubringen, so gebe es doch keine unter ihnen, welche als tonlos das Tönende ersetzte. (V. 11.) Da sie auf solche Weise denen, zu denen sie reden sollten, nicht besser als Ausländer seyen, so sollen sie (12.) suchen die Gemeinde zu erbauen durch ihr γλ. λαλειν. Zu diesem Zwecke empfiehlt er ihnen (13.), die ἑρμηνεια zu üben, denn sonst könne ja der Zuhörer nicht einmal Amen sagen zu ihrem Gebet (16.). Da es nicht zur Erbauung des Andern diene (17.), so übe auch er es nur für sich mit seinem Gott und nicht in der Versammlung (18 — 19.). Sie sollen doch so klug seyn und er-

kennen, wie wenig es tauge für die Versammlung, wofür er noch die oben genannten zwei Gründe anführt bis V. 23.

§. 4.

Verhältniß des γλωσσῃ λαλειν zu der ἑρμηνεια.

Bisher glaubte man, der ἑρμηνεὺς könne nicht nur ein Anderer seyn, als der γλ. λαλων, sondern der Zustand des γλ. λαλων sey ein solcher, daß er an sich die ἑρμηνεια, für den in diesem Zustande Befindlichen, erschwere. Dieß ist aber durchaus nicht der Fall, und wir finden im ganzen XIV. C. nicht Eine Stelle, die uns berechtigte, anzunehmen, daß der ἑρμηνευς überhaupt ein Anderer seyn könne, als der λαλων. Die Stellen, welche sich auf die ἑρμηνεια beziehen, sind folgende:

5. μειζων ὁ προφητευων ἢ ὁ λαλων γλωσσαις, ἐκτος εἰ μη διερμηνευῃ, ἱνα ἡ ἐκκλησια οἰκοδομην λαβῃ.

Zu διερμηνευῃ bemerkt Billroth, und Olshausen sagt mit Recht, daß zu diesem Worte λαλων γλ. Subject sey, gegen welche natürliche Annahme die andere, τις oder ὁ διερμηνευτης zu suppliren, sogleich zurückstehen muß, und der Ausleger ist also hier der ἑρμηνευς seines eigenen λαλειν.

13. ὁ λαλων γλωσσῃ, προςευχεσθω ἱνα διερμηνευῃ — Hier ist offenbar der γλ. λαλων derselbe, von welchem die ἑρμηνεια verlangt wird.

27. Εἰ τε γλωσσῃ τις λαλει, κατα δυο, ἡ το πλειστον τρεις, και ἀνα μερος· και εἷς διερμηνευετω. 28. Ἐαν δε μη ᾐ διερμηνευτης, σιγατω ἐν ἐκκλησιᾳ· ἑαυτῳ δε λαλειτω και τῳ Θεῳ.

Auch hier kann Paulus mit εἷς διερμηνευετω wieder schlechterdings keinen Andern meinen, als Einen von den Zwei oder Drei, denen das γλ. λαλειν in der Versammlung gestattet wird, wie V. 28. beweist, wo von dem γλ. λαλων gesagt wird, wenn er kein Ausleger sey, so solle er schweigen. Ganz unrichtig erklärt man das ἐαν δε μη ᾐ διερμηνευτης = wenn Niemand zugegen ist, der diese Gabe hat, da es doch ganz deutlich heißt: wenn er = der γλ. λαλων selbst — kein Ausleger ist und es ist gewiß willkührlich das ᾐ = παρῃ zu nehmen. Ja diese Stelle ist der klarste Beweis, daß sich Paulus bei der ἑρμηνεια nicht möglich denkt, daß Einer das γλ. λαλειν eines Andern auslegt, indem er sonst hätte das sagen müßen, was man ihm hier unterschiebt, daß, wenn der jetzt als γλ. λαλων Auftretende die Gabe der Auslegung nicht hat, ein Anderer, mit dieser Gabe Ausgerüsteter, die Auslegung übernehmen solle.

Der Ausdruck σιγατω (V. 28.) könnte noch unsere Erklärung von γλ. λαλειν umstoßen, weil, wenn zum Schweigen in Bezug auf dasselbe erinnert wird, unter dem λαλειν doch ein wirkliches Reden verstanden werden müßte. Allein wir könnten auch darin nur die Fortsetzung des angefangenen Bildes sehen, die genügendere Erklärung

wird jedoch die seyn, daß die Erinnerung σιγατω sich nicht auf das γλ. λαλειν, sondern auf die Meldung zu demselben in der Gemeinde beziehe, da diejenigen, welche sich getrauten eine Auslegung ihres Gebets vor der Gemeinde zu geben, ihren Vorsatz doch vorher ankündigen mußten. Paulus würde demnach sagen: Wenn Einer kein Ausleger ist, so melde er sich auch nicht unter die Zwei oder Drei, welche in der Versammlung durch ein stilles Gebet sich auf eine öffentliche Auslegung desselben vorbereiteten. Daran schließt sich ebenso gut an ἑαυτῳ δε λαλειτω και τῳ θεῳ.

Man wäre wohl gar nicht auf den Gedanken gekommen, daß ein Anderer als der γλ. λαλων selbst sein Ausleger seyn könne, wenn man nicht diese Stellen in C. XIV. nach XII, 10. erklärt hätte, ungetreu dem heilsamen Grundsatz, die dunklere Stelle nach der deutlicheren auszulegen.

XII, 10. ἑτερῳ δε γενη γλωσσων, ἀλλῳ δε ἑρμηνεια γλωσσων ist freilich ganz geeignet, den Gedanken zu erwecken, als ob der γλ. λαλων die ἑρμηνεια nicht habe, und umgekehrt derjenige, welcher im Besitz der ἑρμηνεια ist, kein γλ. λαλων sey, und, wenn man keine weitere Erklärung hätte, nicht seyn könne. Diesen, freilich scheinbar unabweislich sich darbietenden, Gedanken bei dieser Stelle haben alle Erklärer gehabt, und man findet es darum bei XIV, 5. nöthig, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß eine und dieselbe Person γλ. λαλων und

ἑρμηνευς seyn könne, wodurch man XII, 10. näher erklärte, und wir haben nur noch hinzuzufügen, daß er derselbe seyn müße. Paulus stellt dort die Gaben alle so verschieden vertheilt vor, als sie in der Wirklichkeit waren, weßwegen er Einen nennt, der die γενη γλωσσων und einen Andern, der die ἑρμηνεια γλωσσων habe, aber nicht derer des Erstern, sondern seiner eigenen.

Eine Frage, auf die wir noch Rücksicht zu nehmen haben, ist diese: Warum denn, wenn also γλ. λαλειν nichts Anderes bezeichnet, als ein stilles Beten, nicht Jeder die ἑρμηνεια gehabt habe? Wir können darauf einfach aus der Erfahrung antworten, daß nicht Jeder die Gabe besitze, die Gefühle der Andacht, welche beim Gebet in seiner Seele sind, öffentlich und erbaulich auszusprechen, und daß diese Fähigkeit im christlichen Leben als eine besondere Gottesgabe dankbar zu betrachten ist, davon kann man sich leicht durch den Werth überzeugen, den eine Pietisten-Versammlung mit Recht der Gabe zuschreibt, aus dem Herzen vor der Versammlung zu beten; und durch die Betrachtung, wie weit oft solche Versuche hinter einem wirklich erbaulichen Gebet zurückbleiben, sich über die Schwierigkeit dieses Unternehmens belehren. Wir haben uns aber den γλ. λαλων, der zugleich ἑρμηνευς war, etwas anders zu denken. Nicht unvorbereitet gieng er an sein Werk, sondern durch stilles Gebet bereitete er sich auf sein Reden vor. In tiefer Stille sollte nach Paulus Anordnung (V. 27.) die Versammlung diejenigen umste-

hen, welche auf diese Weise ihr Gemüth sammelten; Zwei, höchstens Drei, sollten so sich vorbereiten, damit dann leichter und ordnungsmäßiger zu bestimmen sey, wer sein Gebet auslegen dürfe, was nur Einer von ihnen thun solle, damit durch ihn alsdann die Gemeinde in denselben Zustand der Andacht versetzt werden möchte. Alsdann können noch Zwei oder Drei auftreten als προφητευοντες — nach dem allgemeinen Gebet, sollte der Lehrvortrag folgen.

So betrachtet Paulus das γλ. λαλειν in Verbindung mit der ἑρμηνεια als einen wesentlichen Bestandtheil der christlichen Zusammenkünfte, und stellt die Uebung desselben der προφητεια gleich. Bei unserer Annahme, daß das γλ. λαλειν nur ein stilles Gebet bezeichne, erscheint es vielleicht noch auffallend, daß Paulus die Verordnung gebe, daß nur Zwei oder Drei dieser Andacht sich hingeben sollen, während die Andern damit zu todten Zeugen verdammt wurden, welche doch selbst in dieser Zeit hätten stille Beter seyn können. Allein einestheils ist zu bedenken, daß dieses den Andern unbenommen war, indem diese Drei nur in der Absicht ausgewählt wurden, daß Einer von ihnen als ἑρμηνευς zu der Versammlung rede, wobei Paulus zweierlei Vortheil sehen konnte, einmal den, daß es eher zur ἑρμηνεια käme, indem diese Drei dann wenigstens darauf denken müßten bei ihrer Andacht. Zur ἑρμηνεια konnte es aber zuweilen vielleicht auch darum

nicht kommen, weil zu Viele sich herzudrängten, welchem Andrange Paulus geschickt abzuhelfen suchte durch die Verordnung, daß schon zum stillen Gebete nur Wenige ausgewählt werden sollen, indem hier der Zudrang noch eher abzuhalten war, als wenn das Herz einmal voll war. Dieß war der zweite Vortheil. Anderntheils aber haben wir zu bedenken, daß es unter diesen Christen Viele geben mochte, welche die Sprache des Herzens zu Gott noch nicht gefunden hatten, welche einfältigen Sinnes den Herrn ersucht hatten, wie die Jünger, daß er sie möchte beten lehren. Sie sahen ihre Brüder in stummer Andacht hingegossen, sie fragten, was sie thun? sie reden mit Gott, war die Antwort, und sie fühlten, daß sie selbst nicht also mit ihm reden konnten. Darum wurden sie auch, so sehr sie es bedurft hätten, durch ihre Brüder nicht erbaut, Paulus aber konnte durch nichts sie eher zu dieser Sprache führen, als daß er die ἑρμηνεια den Betern empfahl, welche sich um den schwachen Bruder nicht bekümmerten, und meinten genug gethan zu haben, wenn sie sich selbst erbaut hatten. Darum erinnert sie Paulus, daß sie die Gabe, wodurch sie auch den Bruder erbauen könnten, zu einem Strafzeichen für ihn machen.

§. 5.

Das γλωσσῃ λαλειν in Bezug auf das andere Merkmal der Unverständlichkeit desselben für den Redenden.

Der γλωσσῃ λαλων muß also selbst die ἑρμηνεια haben, somit ist die Abwesenheit des Bewußtseyns nicht in dem Grade vorhanden, daß man an Somnambüle erinnern kann, um so weniger, da Paulus XIV, 4. sagt: ὁ λαλων γλωσσῃ ἑαυτον οἰκοδομει, womit er einen wirklichen Werth desselben für das christliche Leben behauptet. Es ist ein Zustand der Andacht, in welchen Jeder sich versetzen soll und kann — θελω παντας ὑμας γλ. λαλειν — und Paulus betrachtet es als einen wesentlichen Bestandtheil des christlichen Lebens — ἑαυτῳ λαλειτω και τῳ θεῳ.

V. 14. Ἐαν γαρ προσευχομαι γλωσσῃ, το πνευμα μυ προσευχεται, ὁ δε νυς μυ ἀκαρπος ἐςι.

Um die hier ausgesprochene Ansicht des Paulus vom Gebet zu erläutern, können wir nichts Besseres thun, als dasjenige anführen, was Herr Diakonus Elwert in seiner Abhandlung über das Wesen der Religion in der Tüb. Zeitschrift (1835 — III. Heft S. 34.) vom Gebet sagt. Er führt hier, um die Priorität des Gefühls in der Religion in Schleiermachers Sinne nachzuweisen, die von diesem aus der Erfahrung genommene Behauptung aus, von dem Vorkommen frommer Momente, in denen zunächst weder ein Wissen noch ein Thun ist. Dieß zeigt er besonders am Gebet, und wir geben seine eigenen Wör-

te: „Eben so bestimmt, wie vom Erkennen und Wissen, ist das Gebet vom Handeln unterschieden, daher auch von hier aus betrachtet, dieses, so wenig als jenes, dafür angesehen werden kann, als ob es ursprünglicher Weise das wäre, was einen Moment als frommen charakterisirt. Am deutlichsten wird sich dieß herausstellen, wenn wir die Steigerung in's Auge fassen, deren die Zustände des andächtigen Gebets fähig sind, nämlich die Entzückung und Vision, die zwar als solche im religiösen Leben nur höchst seltene Erscheinungen sind, und bei den Wenigsten, die dessen sich rühmen, frei von krankhafter Ueberreizung der Phantasie vorkommen mögen, die aber deßhalb keineswegs schlechthin in das Gebiet der Täuschung versetzt werden dürfen, wenn anders der religiöse Charakter in den bedeutendsten Offenbarungssubjekten als normativ gelten soll. Daß bei Christo selbst Zustände dieser Art nicht vorkommen, hat allerdings seinen Grund in der ihm eigenthümlichen, alles Menschliche überragenden Vollkommenheit, nämlich in dem jederzeit gleichmäßigen Bewußtseyn der Einheit mit Gott; für diejenigen aber, welche dem Wechsel der frommen Erregungen unterworfen sind, muß eben das, was bei Christo Unvollkommenheit gewesen wäre, als das relativ Vollkommene, als die höchste Steigerung des frommen Bewußtseyns angesehen werden, wie dieß in der καυχησις des Apostels Paulus 2 Kor. 12, 5. nachdrücklich genug ausgesprochen ist. So wenig nun auch die Beschaffenheit eines solchen

Zustandes nach ihren positiven Merkmalen vollständig zu begreifen seyn mag, so ist doch aus der Beschreibung des Apostels unverkennbar, daß alles objektive Bewußtseyn, d. h. die wesentliche Bedingung des Wissens und Handelns, in demselben gänzlich zurücktritt, und daß er mithin Beides in sich vereinigt, die Erhebung des Geistes über sich selbst und die tiefste Concentration des Geistes in sich selbst. Ja es bleibt nicht einmal die Möglichkeit, das bei der höchsten Steigerung dieses Zustandes Erfahrene nachträglich in den Zusammenhang des objektiven Bewußtseyns aufzunehmen, denn es sind *ἀῤῥητα ῥηματα, ἁ ουκ ἐξον ἀνθρωπῳ λαλησαι.*"

Dieß aber für den gewöhnlichen Zustand des *γλ. λαλων* zu halten, haben wir durchaus keinen Grund, sondern wir nehmen für unsre Erklärung von *νυς ἀκαρπος ἐςι* in Anspruch, was Elwert S. 36 weiter sagt: „Je inniger die Andacht, je andächtiger das Gebet ist, desto mehr nähert sich dieser Zustand jener Steigerung; bei jedem andächtigen Gebet findet in näherer oder entfernterer Analogie zur Ekstase das Zurücktreten des objektiven Bewußtseyns Statt, und hierin finden wir zwar nicht den einzigen, aber den letzten und eigentlichsten Grund der Erfahrung, daß Gebetbücher" (*ἑρμηνεια*) — „niemals in dem Grade die Andacht hervorrufen, als sie bei dem eigenen Gebete von selbst kommt *). Wir meinen

*) Wir sehen in dieser Erfahrung auch einen weiteren mög-

auch, daß es sich mittelst der auf den erfahrenen Zustand rückgewendeten Reflexion recht wohl unterscheiden lasse, wie allmählich mit zunehmender Andacht die Kontemplation, die gleichsam als Einleitung vorangieng, sich verliert in die zuletzt lautlose Stille des Gebets."

Dieß halten wir für den Zustund, in dem sich der γλ. λαλων befand, und wenn es nicht zur ἑρμηνεια kam, so mag dieß zuweilen seinen Grund darin gehabt haben, daß eine Ekstase eingetreten war, gewöhnlich aber darin, daß der Beter keine Aufforderung sah, sich mit der Reflexion auf seinen Zustand zurückzuwenden, und in diesen beiden Fällen war der νυς ἀκαρπος, weil der Beter sich selbst keine Auslegung gab von den Gefühlen seiner Andacht. Paulus aber verlangt dieses, und wir sehen hierin eine Bestätigung der durch Schleiermacher begründeten, vielfach vorher ausgesprochenen, Lehre über das Wesen der Religion, das nur Gefühl ist, aber einen sichern Uebergang zu Erkenntniß und Handeln gestattet, und selbst dazu hintreibt, durch die Forderung das im Gefühle bereits implicite Gegebene zu entwickeln.

---

lichen Grund für die Erscheinung in der korinthischen Gemeinde, daß sie das stille andächtige Beten der durch die ἑρμηνεια gegebenen Erbauung vorzog.

§. 6.

Verhältniß des γλωσσαις λαλειν 1 Kor. XIV. zu dem Apg. II. genannten, womit wir καιναι γλωσσαι Mark. XVI, 17. gleichbedeutend nehmen.

Wir haben oben auf die Schwierigkeit hingewiesen, mit welcher die Erklärungen zu kämpfen haben, welche die Beschreibung im Korintherbriefe mit der Apostelgeschichte vereinigen wollen, aber die Schwierigkeit, welche dieses Unternehmen macht, berechtigt uns durchaus noch nicht von dieser Vereinigung abzustehen, vielmehr mußte die Unmöglichkeit derselben unsre Erklärung des Faktums im Korintherbriefe umstoßen, wenn wir nicht wirklich nachweisen können, daß hier mit gleichem Namen die verschiedensten Dinge bezeichnet werden.

Um dieses zu zeigen, haben wir die Frage zu beantworten, was ein Charisma sey. Im Anfange des zwölften Kapitels gebraucht der Apostel diesen Ausdruck nur von Einer Gattung der verschiedenen Fähigkeiten in der Gemeinde, von dem χαρισμα ἰαματων, und wir finden dort keine allgemeine Bezeichnung für alle genannten Fähigkeiten. Zwar hatte man bisher eine solche in XII, 1. περι δε των πνευματικων gefunden, was man als den Genitiv des Neutrums τα πνευματικα nahm, in welchem Falle wir allerdings hier den allgemeinen Namen der folgenden Fähigkeiten hätten, welche wir also zusammen unter dem Namen Geistesgaben begreifen mußten. Allein Heidenreich bemerkt, und Billroth stimmt ihm bei,

daß das Wort πνευματικος wohl in speciellerer Bedeutung hier stehe, indem es den γλ. λαλων bezeichne, und hier der Genitiv des Maskulinums sey. Zum Beweis führt er an, daß es nur so in unserm Abschnitte vorkomme, nämlich XIV, 1. und 37. — wo der πνευματικος dem προφητης, die πνευματικα der προφητεια entgegengesetzt werde. — Soll aber auch dieß nicht seyn, und gesetzt wir hätten XII, 1. die Geistesgaben im Allgemeinen zu verstehen, so führt uns diese Benennung doch auf keinen andern Begriff von den V. 8—10. aufgezählten Fähigkeiten, als der uns V. 7. und V. 11. von denselben gegeben wird, wornach sie eine φανερωσις τυ πνευματος und διαιρεσεις desselben Geistes sind, und wir haben also jedenfalls an Gaben des heiligen Geistes zu denken. So könnte es scheinen, als ob χαρισμα eine besondere Art dieser Geistesgaben bezeichnete. Nach VII, 7. haben wir aber kein Recht, χαρισμα als eine species der Geistesgaben zu betrachten, denn dort bezeichnet es jedes Gut, dessen sich der Christ als einer Geistesgabe erfreut, und es ist mindestens ein so allgemeiner Begriff, als derjenige, dem die hier genannten Fähigkeiten zusammen angehören. Wir können also auch auf die bisherige Weise das Wort Charismen für Geistesgaben im Allgemeinen beibehalten, und die Frage lautet nun dahin, in welchem Sinne diese Fähigkeiten Gaben des heiligen Geistes heißen.

Sind sie es auf die Weise, wie Paulus V. 3. auch

das εἰπεῖν κυϱιον Ἰησοῦν als ein Werk des heiligen Geistes anführt? welches offenbar bedeutet: Christum erkennen und bekennen, und als ein in der ganzen Christenheit Vorkommendes, nach des Paulus eigener Vorstellung, nur durch Zusammenwirkung menschlicher und göttlicher Thätigkeit zu Stande kommen kann, eben darum von dem Menschen zu einem Gegenstande seines Strebens gemacht wird, und, weil Alle damit an das Ziel kommen können, nicht wunderbar erscheint.

Wesentlich verschieden von dieser Vorstellung zeigt sich auf den ersten Anblick das χαϱισμα ἰαματων, welches, wenn es die Kraft wunderbarer Heilungen bezeichnet, von Niemand, vernünftiger Weise, zu einem Gegenstand des Strebens gemacht werden konnte. Denn wenn auch der Wunsch da war, so mußte doch Jeder sich sogleich bekennen, daß zur Erlangung dieser Gabe er mit seiner Kraft nicht mitwirken könne auf die Weise, wie er dieses dazu konnte, Christum standhaft mit der That als den Herrn zu bekennen. Er mußte sehen, daß der Besitz dieser Gabe ausserhalb des Bereichs seiner Anstrengung liege, und an denen, welche diese Gabe wirklich übten, mußte sie ihm als wunderbar erscheinen.

Wenn diese beiden Begriffe die Definition Neanders den hier V. 8—10. genannten Charismen zuschreiben will, so sind wir damit einverstanden. Er sagt Pflanz. der. christl. Kirche S. 113: „Unter χαϱισμα wird im apostolischen Zeitalter verstanden jede vorherrschende Tüch-

tigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden heiligen Geistes offenbart, sey es, daß diese Tüchtigkeit als etwas auf unmittelbare Weise durch den heiligen Geist Mitgetheiltes erscheint, oder daß es eine schon vor seiner Bekehrung in dem Einzelnen vorhandene Tüchtigkeit war, welche durch das neue Lebensprincip neu beseelt, geheiligt, gesteigert dem Einen gemeinsamen höchsten Zweck der innern und äußern Fortentwicklung des Reiches Gottes oder der Gemeinde Christi dienen sollte." Wenn Neander nun weiter sagt, daß eben darnach auch die äußeren Erscheinungsformen verschieden waren, je nachdem die Unmittelbarkeit des heiligen Geistes mehr hervortrat, — so werden von ihm doch solche Gaben, wie die der τερατα und σημεια, nur als besondere Gaben den übrigen beigeordnet; keineswegs aber zwei Gattungen der Gnadengaben, ausserordentliche und ordentliche, übernatürliche und natürliche von einander unterschieden, denn die Anschauung der apostolischen Kirche gehe von dem Gesichtspunkte aus, als das Wesentliche in allen diesen Geistesgaben als solchen das übernatürliche Princip, das göttliche Lebenselement selbst zu betrachten; so haben wir dagegen zu bemerken, daß, wenn gleich auch Paulus nur diese Betrachtungsweise hier hat, er doch auch die von Neander verworfene Unterscheidung unter den Gaben andeute. Wir müssen nämlich bestimmter den Antheil in's Auge fassen, den der Mensch bei Erlangung der Charismen haben kann. Olshausen

faßt die Aufgabe für unsern Zweck am bestimmtesten, indem er S. 640 sagt: „Zur Eintheilung der Charismen können wir die Differenz von wunderbar und nicht wunderbar darum nicht gebrauchen, weil alle ohne Ausnahme als wunderbar, außerordentlich, nämlich durch den heiligen Geist gewirkt, geltend gemacht werden. Von einer natürlichen, allmählich durch Uebung und Treue erlangten Weisheit oder Erkenntniß (als χαρισμα) ist hier überall nicht die Rede, sondern von durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuständen.“ Wir geben dieses Letztere recht gern zu, nur sehen wir in der höheren Erleuchtung keinen Gegensatz zu dem, was durch Uebung und Treue zu erlangen ist. Paulus selbst, der Alles, was der Christ hat, als χαρισμα und Gabe des heiligen Geistes betrachtet, macht doch einen Unterschied unter diesen Gaben, je nachdem zu Erlangung einer solchen Gabe Uebung und Treue die erste Bedingung ist, oder diese beiden auf ihre Erlangung gar nicht gerichtet seyn können; in beiden Fällen aber ist das gemeinschaftlich, daß der Mensch ohne den heiligen Geist sie nicht erlangen kann, und diejenigen Gaben nun, bei denen die menschliche Mitwirkung hauptsächlich hervortritt, und welche eben darum auch alle Menschen erstreben und erlangen können, sind ihrer äußeren Erscheinung nach nicht wunderbar, weil sie mehr innerhalb des Bereichs menschlicher Kräfte liegen, während diejenigen, in denen der menschliche Antheil ein minimum wird, und der heilige Geist fast Alles wirkt, so

daß der Mensch nicht einmal nach denselben streben kann, weil sie ganz ausserhalb des Bereichs seiner Kräfte liegen, als wunderbar erscheinen müssen, um so mehr, da nur Wenige im Besitz derselben sind.

Daß nun Paulus unter den verschiedenen Geistesgaben wirklich solche unterscheide, die ein jeder Christ zum Gegenstande seines Strebens machen kann, leuchtet ein aus XIV, 1. — ζηλουτε τα πνευματικα. Verstehen wir darunter das γλ. λαλειν, so sehen wir, daß Paulus wirklich diese Fertigkeit, wie auch das προφητευειν als etwas betrachtet, dessen Erlangung in die menschliche Kraft gelegt sey. Noch deutlicher spricht dasselbe Paulus V. 5. aus: θελω δε παντας ὑμας λαλειν γλωσσαις, μαλλον δε ἱνα προφητευετε — womit er einen Wunsch nennt, dessen Erfüllung nur von dem Eifer der Korinthier abhängt; er stellt hier diese beiden Charismen vor als diejenigen, nach welchen ein jeder Christ zu streben habe. Gewiß kann er nicht auf gleiche Weise die Zumuthung an die Korinthier ergehen lassen: θελω παντας ὑμας χαρισμα ἰαματων ἐχειν (wenn wirklich wunderbare Heilungen damit angedeutet werden), weil die Erlangung dieser Gabe gar nicht in ihrer Macht stand.

Es könnte aber doch scheinen, Paulus betrachte alle Geistesgaben aus diesem Gesichtspunkt. XII, 28—30. hat er verschiedene Gaben und unter ihnen selbst das χαρισμα ἰαματων aufgezählt. Diese Aufzählung schließt V. 31. — ζηλουτε τα χαρισματα κρειττονα — was in

sich zu schließen scheint, daß alle vorigen Gaben ein Gegenstand des Strebens seyn können. Daraus folgt aber nicht; wenn also auch zu dem χαρισμα ιαματων Paulus hier durch den Ausdruck ζηλουτε aufforderte, daß derselbe nicht beweise, daß Paulus die menschliche Anstrengung in Anspruch nehmen wolle; dieses liegt so bestimmt darin, daß wir vielmehr, wenn wirklich der Ausdruck ζηλουτε auch auf die für wunderbar gehaltenen Charismen gienge, uns für diese selbst nach einer andern Erklärung umsehen müßten, so daß wir selbst bei dem χαρισμα ιαματων und ενεργηματα δυναμεων nicht an wunderbare Heilungen denken dürften, und eine solche liegt nicht sehr fern. Allein die Erklärung Billroths überhebt uns dieser Nothwendigkeit, der zu dieser Stelle sagt: „Die Meisten fassen den Uebergang so: (Sehr verschieden sind die Gaben), eifert aber nach den besseren, d. h. nach denjenigen, die am meisten zur Erbauung der Gemeinde beitragen, besonders nach dem προφητευειν. Dann wäre das Folgende so zu verstehen: dazu (zu Erlangung dieser) will ich Euch den Weg zeigen: Ihr müßt vor allen Dingen Euch von der Liebe leiten lassen, dann werdet Ihr auf solche Gaben sehen, die der Gemeinde wahrhaft heilbringend sind. Allein, sagt dagegen Billroth, so hängt doch Alles nicht recht zusammen, und im folgenden Kapitel werden ja selbst die besten Gaben, z. B. die προφητεια, gegen die Liebe herabgesetzt." Darum nimmt er nun an, daß mit den Worten τα χαρισματα

τα κρειττονα schon die aus der Liebe entstehenden Früchte (XIII, 4. ff.) gemeint sind; so können sie zwar nicht an sich χαρισματα, die mit den übrigen χαρισμασι zu koordiniren wären, genannt werden, aber Paulus nenne sie im uneigentlichen, höheren Sinne so. Dieser Erklärung stimmen wir bei, bis auf das, daß die χαρισματα τα κρειττονα in einem andern Sinne Charismen seyen, als die bisherigen, da unser Begriff von χαρισμα weit genug ist, um auch die aus der Liebe entstehenden Früchte, wie diese selbst, darunter zu begreifen, sofern auch hier der heilige Geist sich wirksam zeigen muß, wenn es christlich seyn soll. Aber das ist durch diese Erklärung herausgestellt, daß hier nicht die vorhergehenden, sondern die folgenden Charismen gemeint sind, und somit das ζηλουτε nicht streng auf die vorigen zu beziehen ist.

Für uns ist so viel genügend erwiesen, daß das γλ. λαλειν als eine Fähigkeit bezeichnet wird, die für jeden Christen ein Gegenstand des Strebens seyn könne. Dieß ist nun aber bei dem Apg. 2. und Mark. 16, 17. genannten χαρισμα unmöglich, sofern hier ausdrücklich ein Reden in fremden Sprachen genannt wird, und wir haben also das ἑτεραις und καιναις γλωσσαις λαλειν in jenen beiden Stellen als ein anderes zu betrachten, als das hier genannte γλωσσῃ oder γλωσσαις λαλειν, denn eine solche Fertigkeit des Sprechens in fremden Sprachen kann nicht als eine Aufgabe für die ganze Christenheit vorge-

stellt werden, wie es Paulus mit dem γλ. λαλειν zu Korinth thut.

Die vollkommene Verschiedenheit des im Korintherbriefe beschriebenen γλ. λαλειν, das Niemand versteht, von dem Wunder am Pfingstfeste, da Jeder die Apostel reden hört ἐν τῃ ἰδιᾳ διαλεκτῳ, ist so klar, daß Herr Dr. Baur das im Korintherbriefe beschriebene für eine völlige Entartung von jenem hält.

§. 7.

Weitere Andeutungen über das korinthische γλωσσῃ λαλειν in den Briefen des Paulus.

Wenn wir so von unserer Erklärung des γλ. λαλειν die Apostelgeschichte und Mark XVI, 17. abgeschieden haben, so dünkt es uns ein großer Nachtheil für die bisherigen Erklärungen, daß sie von dem Faktum, das in der korinthischen Gemeinde von so großer Wichtigkeit für die öffentlichen Zusammenkünfte war, in dem ganzen apostolischen Wirkungskreise des Paulus, so weit seine Briefe ihn brschreiben, keine Spur mehr aufzuzeigen im Stande sind. Bei unserer Erklärung finden wir ganz auf dieselbe Weise das γλ. λαλειν in Verbindung mit der προφητεια. 1 Theß. V, 17—20. Der Apostel hat dort von V. 12. an, wo er von den Vorstehern und Lehrern redet, offenbar die Thessalonicher als Gemeinde vor Augen; ihr Verhalten gegen einander zeichnet er vor, und wir dürfen wohl annehmen, daß ihr Benehmen in den Versamm-

lungen auch seinen Antheil bekam; auch das προφητευειν für sich weist darauf hin, daß Paulus hier die Versammlung im Auge hat. Geht demnach V. 17—20. auf das Verhalten in der Versammlung, so finden wir ganz dieselbe Anordnung in der Hauptsache, wie 1 Kor. XIV: Ἀδιαλειπτως προσευχεσθε· ἐν παντι εὐχαριστειτε· τουτο γαρ θελημα θεου ἐν Χριστῷ Ἰησου εἰς ὑμας. Το πνευμα μη σβεννυτε· προφητειας μη ἐξουθενειτε. Gewiß ist hier eine Aufforderung zum Gebet in der Versammlung und eine Warnung, die προφητεια darüber nicht zu vernachläßigen, also dieselbe Versuchung, wie zu Korinth, das Gebet zum ausschließlichen Zweck der Zusammenkünfte zu machen, auf Kosten des andern Haupttheils, der Prophetie. Nur mag die äußere Erscheinung hier eine andere gewesen seyn, indem der ἑρμηνεια nicht erwähnt wird. Es scheint hier vernünftiger, d. h. mit mehr Rücksicht auf den Zweck der Zusammenkunft, die gegenseitige Erbauung, laut von Einzelnen gebetet worden zu seyn.

1 Tim. IV, 14. — scheint gleichfalls die Prophetie als die Gabe genannt zu werden, die leicht vernachläßigt werden könnte, doch haben wir hier keine Hinweisung darauf, daß das gerade durch das Gebet in den Versammlungen geschehe.

Röm. XII, 6—12. wird von der verschiedenen Austheilung der Charismen gesprochen, und sicher V. 12. das Gebet zu denselben gezählt, und wo sonst noch Pau-

lus das Gebet empfiehlt, scheint er dasselbe häufig als Bestandtheil der Versammlungen betrachtet zu haben.

So finden wir also auch sonst Spuren von dem, was nach unserer Erklärung das γλ. λαλειν in Korinth war, aber nirgends dieselbe Bezeichnung dafür. Dieß dient dazu, unsre Erklärung in philosophischer Hinsicht über alle etwaige Schwierigkeiten zu erheben. Wir sehen dasselbe Faktum auch in andern Gemeinden; aber nirgends gebraucht Paulus denselben Ausdruck, folglich bedient er sich selbst eines korinthisch-christlichen Provincialismus, und redet selbst hier in einer Glosse, nach der für die Bleek'sche Erklärung besonders benützten Bedeutung von γλωσσα. Daß gerade zu Korinth dieser Ausdruck sich bildete, hängt, wie wir gezeigt haben, mit der besonderen Art und Weise zusammen, in der das Gebet vornehmlich zu Korinth scheint Eingang gefunden zu haben, als stilles Gebet.

§. 8.

Zusammenhang der Erscheinung des γλωσσῃ λαλειν mit dem Partheiwesen.

Nachdem Herr Dr. Baur die Ansicht von dem γλ. λαλειν zu Korinth, daß es ein Reden in unartikulirten Tönen sey, aufgestellt und vertheidigt hat, fügt er S. 113 hinzu: „Die Vermuthung liegt dabei sehr nahe, daß zum Theil wenigstens, auch eine gewisse Affectation und Ostentation sich eingemischt habe, manche, vielleicht be-

sonders solche, die zur Petrin'schen Parthei gehörten, wollten auf diese Weise den Zustand der ursprünglichen Begeisterung, in welche einst der göttliche Geist die Jünger Jesu versetzt hatte, in sich nachbilden und an sich darstellen." Allein nirgend tadelt Paulus das γλ. λαλειν aus einem Gesichtspunkte, der auf eine besondere Parthei hinwiese; dennoch aber finden wir diese Ansicht fast bei allen Erklärern.

Nach unserer Erklärung des Faktums können wir durchaus keine der Parthieen hier besonders betheiligt finden, nur den allgemeinen Einfluß möchte das Partheiwesen ausgeübt haben, daß die Christen, eben weil sie getheilt waren, ihre Zusammenkünfte selbst nicht aus dem Gesichtspunkte der gegenseitigen Erbauung betrachteten, sondern daß sie zwar gewohnheitsmäßig noch zusammenkamen, aber Jeder suchte, so gut er konnte, sich selbst zu erbauen. Darum weist Paulus im dreizehenten Kapitel die Korinthier so schön und eindringlich auf das hin, woran es ihnen fehle und was verhindere, daß ihre Zusammenkünfte segensreich seyen.

§. 9.

Erklärung vom Kapitel XIII.

V. 1. *Ἐαν ταις γλωσσαις των ἀνθρωπων λαλω και των ἀγγελων, ἀγαπην δε μη ἐχω, γεγονα χαλκος ἠχων ἡ κυμβαλον ἀλαλαζον.*

Mit Recht weist Herr Dr. Baur S. 116 darauf

hin, daß γλωσσαι auch hier die Organe der Rede sind, und der Apostel wolle sagen: wenn ich mit den Organen redete, die nicht blos Menschen, sondern Engel haben. Auch wir könnten ganz dieselbe Erklärung annehmen, doch, da wir das Bild der Sprache vorherrschen ließen, bestimmt sich die Aeußerung des Apostels mehr dahin: wenn ich in Sprachen des Gebets, nicht nur der Menschen, sondern der Engel redete = wenn ich beten könnte, nicht nur wie Menschen, sondern wie Engel, indem eine tiefere Andacht besonders das tertium comparationis wäre. Herr Dr. Baur weist noch gegen die Erklärung von verschiedenen Sprachen darauf hin, wie Paulus, wenn er daran gedacht hätte, gesagt haben würde: ἐαν πασαις ταις γλωσσαις κ. τ. λ. — Allein er wollte nicht sagen: in allen möglichen Sprachen. Nach der Erklärung Bleek's sind γλωσσαι των ἀγγελων = Ausdrucksweisen, deren sich die Engel bedienen, was als gezwungen erscheint.

Die Vergleichung aber mit χαλκος ἠχων ἠ κυμβαλον ἀλαλαζον scheint vorauszusetzen, daß Paulus doch an ein wirkliches Reden denke. Dieß ist nun auch möglich, daß Paulus hier wirklich mit dem γλ. των ἀνθρωπων λαλειν nur den oben von Hrn. Dr. Baur angegebenen Begriff verbindet, und das Wort also in einem andern Sinne, als Kap. XIV., gebraucht. Doch können wir auch denselben Sinn annehmen, und Paulus beharrt alsdann nur in dem Bilde, welches in dem λαλειν liegt. Er kann sich Gott gegenüber, der als der Hörende dieser Töne

des Herzens, welche menschlichen Ohren nicht hörbar sind, betrachtet wird, als ein *κυμβαλον ἀλαλαζον* und *χαλκος ἠχων* gar wohl vorstellen. Dieß muß uns so überzeugender seyn, da im ganzen Kapitel die Betrachtung des Paulus sich darum dreht, was er mit all diesem Treiben vor Gott seyn würde — bis V. 3.

V. 4—7. *Ἡ ἀγαπη μακροθυμει, χρηστευεται· ἡ ἀγαπη ὀ ζηλοι· ἡ ἀγαπη ὀ περπερευεται, ὀ φυσιουται, ὀκ ἀσχημονει, ὀ ζητει τα ἑαυτης, ὀ παροξυνεται, ὀ λογιζεται το κακον, ὀ χαιρει ἐπι τῃ ἀδικιᾳ, συγχαιρει δε τῃ ἀληθειᾳ, παντα στεγει, παντα πιστευει, παντα ἐλπιζει, παντα ὑπομενει.*

V. 5. *ὀκ ἀσχημονει* — **Billroth** sagt, das beziehe sich auf die unanständigen Freiheiten, deren sich die Korinthier in ihrer Kleidung schuldig machten. Es scheint uns aber unpassend, dem Paulus hier eine Anspielung auf diesen oder jenen Fall zu unterschieben, man macht damit die sonst sehr kräftige und schöne Rede zu einer sehr unkräftigen Privatlektion. Es ist nur der Gegensatz zu *ὀ φυσιουται* = wie die Liebe die Schranke christlicher Demuth nicht überschreitet, so thut sie auch nichts, das unter der Würde des Christen wäre. Wenn von V. 4—7. besondere Rücksichten sind, so möchten wir eher annehmen, daß Paulus sich selbst, wie er sey, als die Korinthier, wie sie seyn sollen, im Auge habe. Es drängt sich auch hier wieder dem Apostel, wie IV, 8—15., das Gefühl alles Schmerzlichen, das er von den Korinthiern

erfahren, und seine große Liebe zu dieser Gemeinde, die sich von seinem Herzen reißen will, zusammen. Darauf weist der Anfang hin ἡ ἀγαπη μακροθυμει = die Liebe ist langmüthig, gütig, die Liebe eifert nicht, — wie Luther gewiß sehr richtig hier übersetzt, denn Paulus redet als Sieger über alle subjektiven Empfindungen, die ihn bei diesem Unwesen der Korinthier ergreifen mochten. Er mochte sich nämlich zunächst auch in seinem Ehrgefühl gekränkt sehen, als ob sie ihn auf die Seite schieben wollten, und es heißt also eifern um seine Ehre. Dieses thue aber die Liebe nicht: ὀ περπερευεται, ὀ φυσιυται = sie brüstet sich nicht, sie bläht sich nicht auf — was den Grund enthielte zu dem ὀ ζηλοι. Das ὀκ ἀσχημονει können wir zwar in dem oben angegebenen Sinne nehmen, aber weit mehr Zusammenhang und Haltung bekommt diese Rede, wenn wir es wieder als den Grund zu ὀ φυσιυται nehmen: die Liebe bläht sich nicht auf, denn sie thut nichts, was ihrer unwürdig wäre, und ein solches wäre eben das φυσιυν.

ὀ ζητει τα ἑαυτης — ist nun Rückkehr auf den ersten Gedanken: ὀ ζηλοι, was Paulus thut, um ihn von Neuem von einer andern Seite zu betrachten. Bisher hat er gesagt, die Liebe habe in ihm das Gefühl der gekränkten Ehre überwunden, und jetzt fügt er bei: ὀ παροξυνεται — er habe auch keine Erbitterung mehr im Herzen, und denke nicht auf Schaden gegen sie.

ὀ χαιρει τη ἀδικια kann der Grund von ὀ λογιζε-

ται το κακον seyn, er denke nicht darauf, sich an ihnen zu rächen, was er hätte thun können, indem er sich ihrer nicht mehr angenommen hätte; denn in der christlichen Liebe erscheint jede Freude an Rache als Freude an Ungerechtigkeit. Es bietet sich aber auch noch eine andere Erklärung an. ἀδικια wäre nach der genannten die Ungerechtigkeit, welche Paulus gegen die Korinthier begehen würde; es könnte aber auch die Ungerechtigkeit der Korinthier gemeint seyn, in welchem Falle wieder eine doppelte Erklärung möglich ist. Entweder ist gemeint die ἀδικια, die im Allgemeinen in Korinth herrschte, und über die Paulus eine Schadenfreude haben könnte, weil sie sich damit selbst in's Verderben und in Gottes Zorn stürzen (XI. 30.), so daß des Paulus Gedanke so wäre, wie wenn es von Gott heißt, daß er nicht Gefallen habe an dem Tode des Sünders. Oder ist gemeint das Unrecht, das die Korinthier an Paulus selbst thun, worüber er sich freuen könnte aus demselben Grunde, welche beide Rücksichten darum auch zugleich in des Paulus Gemüth gewesen seyn können.

Wir können keiner dieser beiden Erklärungen den Vorzug vor der anderen geben, denn an beide schließt sich συγχαιρει δε τῃ ἀληθειᾳ sehr gut an. Es wird nämlich hier die Rücksicht angegeben, aus der Paulus alle diese Regungen der Kränkung seiner Person bekämpft hat, weil er Freude hat an der ἀληθειᾳ. Nehmen wir dieß für die christliche Wahrheit im Allgemeinen, und die Freude an

ihrem Wachsthum unter den Menschen, so zeigt es uns eben sowohl den Grund, warum er keine Freude habe an der Rache, sie jetzt zu verlassen in der Noth, in welche sie sich selbst gestürzt, weil ihm die Beförderung der christlichen Wahrheit mehr werth sey, als die Befriedigung seiner Schadenfreude; als es uns den Grund angibt, warum er keine Freude daran habe, sie von Gott bestraft und ausgeschlossen von der Zukunft des Menschensohns zu sehen, denn er wolle lieber, daß der Sünder umkehre und lebe durch die Wahrheit. In diesem Siege über sich selbst sagt nun der Apostel von der Liebe:

παντα ςεγει, sich erhebend allmählich zu der Hoffnung — παντα πιςευει = die Liebe glaubt alles Gute und hofft Alles, weßwegen sie Alles duldet. Paulus wiederholt hier den Gedanken: παντα ςεγει, aber nun mit der veränderten Bedeutung; indem er in den zwei vorhergehenden Beschreibungen der Werke der Liebe den Grund dieses Duldens angegeben hatte, betrachtet er es jetzt als ein Dulden, das darum leicht sey, weil man die Hoffnung dabei habe, daß es doch noch ein gutes Ende nehmen werde.

Wenn es das erste Erforderniß eines Commentars ist, den Zusammenhang der Gedanken unter sich nachzuweisen, so scheint uns diese Forderung bei dieser Stelle nicht gehörig beachtet worden zu seyn, indem man den Apostel nur die allerzufälligste Aufzählung der Wirkungen der Liebe geben läßt. Nach unserer Darstellung be-

trachtet Paulus die Liebe nach der Stimmung seines eigenen Gemüths aus der Einen Hauptrücksicht, daß sie Alles dulde. Davon ist ὁ ζηλοι nur die negative Seite, und für dieselbe gibt er zwei Gründe.

I) Negative Bestimmungen: Die Liebe

1) sey nicht übermüthig — bis ὀυκ ἀσχημονει,

2) sie könne keine Bitterkeit im Herzen bewahren — bis ὁ χαιρει τῃ ἀδικιᾳ.

Jetzt wird erst das Positive wieder aufgefaßt: Die Liebe duldet Alles.

II) Positive Bestimmungen: Sie kann den Trieb des Stolzes und der Rache überwinden, weil

1) sie Freude an der Wahrheit hat;

2) weil sie immer Vertrauen in die Menschen und Hoffnung zu Gott hat.

Nach den bisherigen Darstellungen gibt uns Paulus hier allgemeine Bestimmungen über die christliche Liebe, von denen man nicht weiß, wie er darauf gekommen ist, und wie wir sie anwenden sollen; nach unserer Erklärung legt uns Paulus sein ganzes Gemüth mit allen seinen Kämpfen vor, und sein Schreiben ist vor uns, wie wenn er kaum die Feder weggelegt hätte, denn eben jetzt, indem er diese Worte schreibt, erringt er vollends den vollkommenen Sieg über alle Anwandlungen des Gefühls, persönlich angegriffen zu seyn.

Wie trefflich reiht sich nun V. 8. an diese Beschreibung der eigenen Liebe des Paulus zu den Korinthiern

an: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει — diese Liebe, welche den Apostel mit den Korinthiern verbindet, hört nimmer auf, und einst, wenn all das, was jetzt uns zusammen hält, Weissagung, Gebet, Erkenntniß als unnöthig aufhören werden, wird auch ihre Hoffnung erfüllt werden. Eben in diesen Dingen zeigte sich im Leben die Zerrissenheit der Korinthier, und Paulus konnte sie auch als den Gegenstand des Zwiespalts zwischen sich und ihnen betrachten, darum sagt er, daß einst eine Zeit kommen werde, da Alles, was sie jetzt entzweie, aufhören werde, dann werde sich zeigen, daß sie nicht in Wahrheit geschieden, sondern Eine Liebe in ihnen Allen sey. Denn (V. 9—10.) unvollkommen sind ja doch alle diese Dinge, und müssen aufhören. Nimmt man nicht dieß als den Sinn dieser Verse, so läßt man den Paulus von der Liebe eigentlich gar keinen Werth angeben, als die längste Dauer derselben der Zeit nach, womit er nur etwas, das sich für den Christen von selbst versteht, ohne allen besonderen Sinn sagt.

V. 11—12. Redet Paulus von sich selbst und all seinen Gedanken über seine jetzige Lage. Einen Gedanken hat er nicht ausgesprochen, der gewiß auch in seiner Seele war: „warum läßt Gott all das über mich kommen?“ Dieser Gedanke ist die einzige Verbindung zwischen V. 10. und 11. τοτε το ἐκ μερους καταργηθησεται — dann wird Alles, was nur Stückwerk ist, aufhören, — darunter subordinirt sich ihm: „auch meine betrübte An-

sicht von der jetzigen Lage der Dinge.“ So schließt sich V. 11. natürlich an, und die Betrachtung endigt sich V. 12. mit der Zuversicht, daß er einst den Rathschluß Gottes so vollkommen erkennen werde, wie er mit seiner jetzigen Lage Gott bekannt sey. Da er diese Erkenntniß jetzt noch nicht hat, so bleibt ihm nichts als

V. 13. — Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Liebe ist die grösseste, weil aus ihr Vertrauen und Hoffnung hervorgehen.

Druckfehler.

S. Z.
2. 7. von oben lies: hin aufbewahrt, statt: hinaufbewahrt.
8. 13. von oben l. ἐξαπατάτω, st. ἐζαπαταται.
25. 11. von oben l. et cet. st. et ad.
68. 1. von unten l. ἐξουσιασθήσομαι, st. ἐξουσια θησομαι.
76. 10. von oben l. bewährten, st. bewahrten.
80. 7. von unten l. u m nach B e m ü h e n.
94. 11. von unten l. ἤθη, st. ἤδη.
121. 2. von unten l. V e r b i n d u n g nach i h n e n.
123. 2. von unten l. Zusammenhang, st. solchen.
176. 12. von oben l. wußte, st. wüßte.
180. 5. von oben l. könne, st. können.

